Problemi d'oggi

PIETRE MILIARI NELLA STORIA DEL CRISTIANESIMO

di ERNESTO BUONAIUTI

GUANDA EDITORE

COLLEZIONE "PROBLEMI D'OGGI"
DIRETTA DA UGO GUANDALINI

La sola in Italia che offra un panorama completo delle correnti spirituali più vive e moderne, trattate al di fuori di ogni setta.

8

PIETRE MILIARI
NELLA STORIA DEL CRISTIANESIMO

Opere di Ernesto Buonaiuti:

Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose. (Roma, 1907. Esaurito).
Saggi di filologia e storia del nuovo Testamento. (2.ª Edizione 1910. Esaurito).
L'isola di smeraldo. (in collaborazione con N. Turchi). (Torino, 1914. Esaurito).
Il cristianesimo medioevale. (Città di Castello, 1916. Esaurito).
Sant' Agostino. (Profilo. Roma, 1923. 2.ª Edizione).
San Girolamo. (Profilo. Roma, 1923. 2.ª Edizione).
Sant' Ambrogio. (Profilo. Roma, 1923).
Tommaso d' Aquino. (Profilo. Roma, 1924).
San Paolo. (Profilo. Roma, 1925).
Escursioni Spirituali. (Roma, 1922).
Voci Cristiane. (Roma, 1923).
Saggi sul cristianesimo primitivo. (Roma, 1923).
Apologia del Cattolicismo. (Roma, 1925. 2.ª Edizione).
Verso la Luce. Saggio di apologetica religiosa. (Foligno, 1924. 5.º Migliaio).
Una fede e una disciplina. (Foligno, 1925).
Gesù il Cristo. (Profilo. Roma, 1925).
Francesco d' Assisi (Profilo. Roma, 1925).
Lutero e la Riforma in Germania. (Bologna, 1928).
Pagine scelte di Paolo Sarpi. (con introduzione e note. Milano, 1928).
Il Misticismo medioevale. (Pinerolo, 1928).
Le origini dell' ascetismo cristiano. (Pinerolo, 1928).
Il Cristianesimo nell' Africa romana. (Bari, 1928).
La Chiesa Romana. (Milano, 1933. 3.ª Edizione).
Il messaggio di Paolo. (Roma, 1934).
Tractatus Super Quatuor Evangelia di Gioacchino da Fiore. (Roma, Istituto Storico Italiano, 1930).
Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio. (Roma, Ass. per il Mezzogiorno, 1933).
Il Vangelo e il Mondo, (Guanda, Modena, 1934, 2.ª Edizione).

PROBLEMI D'OGGI

Ernesto Buonaiuti

Pietre miliari nella Storia del Cristianesimo

GUANDA EDITORE
1935

PREFAZIONE

Invitato a tenere, a Torino, a Milano e a Genova, una serie di conferenze sulla storia del Cristianesimo, io non ho creduto di potere più convenientemente iniziare un pubblico di normale cultura e di desta sensibilità alla conoscenza dell'evoluzione cristiana, che scegliendo in questa una serie di figure rappresentative, e di evocarne la fisionomia e il significato.

Una grande religione storica è come una grande via regolare tracciata sul piano sconfinato della vita associata. Anch'essa è frazionata dalle sue pietre miliari. Arrestarsi a cia-

scuna di esse vuol dire ripercorrere le sue tappe, insieme, idealmente, a chi ci ha preceduto nel pellegrinaggio laborioso, rivivere i momenti di ansietà e di inquietudine di chi vi si avventurò fin dall'inizio, vuol dire, sopra tutto, acquistare quella sperimentata perizia che consentirà le ulteriori avanzate e la continuata disseminazione di cippi segnalatori sulla via che prosegue a snodarsi sotto lo sguardo vigile e provvidente di Dio.

Roma, Pasqua del '34.

ERNESTO BUONAIUTI.

NOTA.

Le conferenze sono riprodotte di su resoconti stenografici e vogliono conservare, della dizione originale, la spontaneità semplice e disadorna.

PREMESSA

Si parla di problema religioso nella coltura contemporanea. Ma che cosa mai significa una frase di questo genere?

Quando si pronuncia il vocabolo problema, la mente ricorre immediatamente e direttamente al significato matematico e geometrico del vocabolo. Problema è l'enunciazione di una quantità incognita, da rintracciarsi mercè quantità note.

Ora la religiosità ci si presenta effettivamente come qualchecosa d'incognito, da accertarsi attraverso realtà più note di quanto non lo sia la religiosità stessa? Come vedete,

nella risposta c'è già una determinata posizione spirituale. La religiosità è un'incognita o non è più tosto l'unica cosa che non sia incognita nella nostra vita spirituale? La religiosità non è un assoluto, una categoria fondamentale dello spirito, alla luce della quale tutte le realtà debbono essere illuminate e risolte?

Ma allora la parola « problema » è inesatta nel nostro caso, perchè la parola « problema » fa pensare alla religiosità come a qualcosa d'indeterminato nella nostra vita dello spirito, che dev'essere definito mercè il soccorso di altri valori e posizioni dello spirito, più chiari, più elementari, più naturali della stessa forma religiosa dello spirito.

Ora, molte volte il linguaggio umano perde di valore e di significato attraverso l'uso. Vi sono dei vocaboli nei nostri idiomi che hanno perduto il loro valore iniziale a causa dello stesso uso che noi ne abbiamo fatto. La parola « problema », questo grande vocabolo greco, ha avuto una significativa storia, molto prima che assumesse una determinata connotazione e fosse legato ad una determinata significazione. Prima che si parlasse di problema matematico, il vocabolo « problema » era stato adoperato in molteplici altri significati. Lo mostra la stessa etimologia della parola. *Problema* viene da proballo (προ βάλλω)

cioè gettare innanzi, poichè tutto quello che si protende dinnanzi a noi come ostacolo, è un problema: da qui viene anzi il significato matematico del vocabolo. In Eschilo, nei *Sette a Tebe,* l'uso del vocabolo è usato in un pregno significato. Il messaggero parla e descrive, uno dopo l'altro, gli assalitori che marciano verso Tebe. Al verso 540, quando egli passa a descrivere il quinto assalitore, lo raffigura armato di scudo. Ebbene, lo scudo è anch'esso un pròblema, anzi il vero pròblema (kukloton problema sòmatos): è la circolare e mobile difesa del corpo.

Il pròblema è dunque lo scudo, la difesa. Allora voi vedete che la religione può essere definita pròblema, cioè lo scudo della nostra vita spirituale. E' lo scudo che noi opponiamo alla furia degli assalitori. Noi siamo nella vita spirituale nudi e disarmati, siamo dinnanzi ad una serie di forze ostili, di elementi contrastanti, di avversari che si accingono ad assalire la nostra vita interiore, ad insidiare la profonda autonomia del nostro intimo essere. Noi abbiamo bisogno d'una difesa, e l'unica nostra difesa spirituale, il *pròblema* per eccellenza, lo scudo per eccellenza, è la religione, il sentimento religioso: « circolare e mobile difesa dello spirito ».

Questo sentimento che noi lanciamo dinanzi a noi è la difesa circolare che noi oppo-

niamo alla freccia insidiosa che è scagliata contro l'incolumità della nostra libertà spirituale.

La Bibbia dipinge l'esistenza dell'uomo come un combattimento. Il nostro senso religioso è lo scudo della nostra vita spirituale, lo scudo mobile che noi opponiamo di volta in volta che si accingono ad assalire la nostra vitalità dello spirito, il nostro bisogno di Assoluto.

Lo scudo: noi abbiamo bisogno di scudo contro tutti gli avversari dello spirito. Si potrebbe dire in forma paradossale che noi abbiamo bisogno di scudo anche contro Dio, perchè Giacobbe ha lottato con Dio, e Dio, che è qualcosa di superiore e di immanente, Dio che è il nostro sgomento e il nostro fascino, è anche la nostra insidia: dev'essere avvicinato da noi con molta cautela. D'altra parte Dio è l'essenza della nostra religiosità e scudo egli stesso. Dice ad Abramo che egli è il suo scudo. La religiosità è veramente una realtà intimamente contraddittoria. Questo scudo costituito dalla religiosità nella sua essenza primordiale, questa nostra difesa elementare, questo involucro in cui noi avvolgiamo la nostra pericolante vita spirituale, può a volte diventare essa stessa una offesa tremenda. Vi sono dei momenti nella vita d'un individuo in cui la religiosità, questo proble-

ma, questo scudo circolare dello spirito, invece di assolvere alle mansioni della difesa, diventa un'oppressione ed un soffocamento. Ed allora bisogna riportare lo scudo ai suoi elementi primordiali, a quella sua struttura primitiva, come all'epoca in cui Eschilo adoperava il vocabolo, e avere cioè una difesa elementare tessuta di vimini, contrapposta con fiducia ingenua all'attacco nemico.

Ma la religiosità, come tutte le espressioni della vita dello spirito, si viene deformando attraverso la storia e come i vocaboli, si consuma e si logora. La religiosità diventa una difesa complicata che invece di difendere, uccide, che invece di respingere le insidie, le attira. In questo caso la vera religiosità ha compiti precisi assoluti e perentori: di ritornare alle sue forme elementari, alle sue espressioni rudimentali, alle sue mansioni embrionali.

Quali sono i veicoli attraverso i quali la religiosità si viene trasformando e diviene elemento di compressione, di soffocamento? La religiosità subisce deterioramenti attraverso la speculazione razionale, attraverso il gravame dei vincoli disciplinarii. Ecco perchè il problema della religiosità si presenta costantemente come uno sforzo enorme per liberare la religiosità, che è stata deformata dagli elementi che avrebbero dovuto costituirne la tutela, e quindi riportarla alla sua es-

senza primordiale. La religiosità cristiana attraverso i secoli si è impinguata di concetti che sono andati a detrimento delle sue vere funzioni naturali. Se la religiosità è un primo elemento di vita dello spirito perchè la religiosità è vita stessa; se la religiosità è fede e la fede è insita nella vita, la deformazione della religiosità si opera, si consuma, si effettua nella vita collettiva proprio per causa delle eccessive elucubrazioni, delle esagerate trascrizioni dogmatiche, del gravame delle discipline.

Nella cultura contemporanea la religiosità si presenta come un problema proprio perchè noi abbiamo dimenticato il significato primordiale della parola e l'abbiamo dimenticato perchè l'hanno dimenticato i secoli che l'hanno preceduto, perchè abbiamo fatto, della religiosità che è un istinto primordiale dell'essere umano, una macchinosa burocrazia disciplinare.

La religiosità che si è identificata con una determinata forma della metafisica e della speculazione razionale, ha trovato l'avversario fatale in questa stessa speculazione razionale. Tutta la filosofia moderna non è un'insurrezione, non già contro la religiosità, ma contro quella determinata forma di religiosità che si era immedesimata con la metafisica scolastica? Dimodochè è la filosofia moder-

na che ci riporta ad una sensazione della religiosità nei suoi veri confini, nella sua vera essenza, come forma autonoma di vita dello spirito, non confondibile con altre forme dello spirito, ispiratrice anzi di queste altre forme dello spirito.

Ecco perchè si pone un « problema » religioso nella coltura contemporanea. Nella coltura positiva e oggettiva, che da un secolo a questa parte, avendo investito con la sua luce i documenti positivi della religiosità umana ed i particolari documenti della religiosità cristiana, ci ha fatto constatare che molte di quelle posizioni che il Cristianesimo era venuto assumendo, sono posizioni che meritano di essere rivedute e ci costringe a riportare l'esame del fatto cristiano al di là di quelle elucubrazioni teologiche, che sono un elemento avventizio ed apportato nel campo del Cristianesimo.

GESU'

Nella notte sul 19 luglio dell'anno '64 un vasto incendio divampava improvviso in quel dedalo di botteguccie addensantisi sul lato sud-occidentale del Circo Massimo, che si apriva il varco fra il Palatino e il Celio. L'incendio percorreva la valle, raggiungeva il Foro, lambiva la Via Sacra, e si protendeva verso l'Esquilino. Per sei giorni l'incendio divorò più di metà della vecchia Roma e fu vinto mercè l'isolamento. L'incendio diede luogo alla prima persecuzione anticristiana. La folla andò sussurrando che Nerone avesse voluto l'incendio per sbarazzarsi dei quartieri più antichi della città, ove voleva che sorgesse la

sua *Aurea Domus*. Cinquant'anni più tardi Tacito registrava, negli ultimi anni della sua vita, le memorie che gli erano giunte intorno a quel tragico episodio.

La folla accusava Nerone di aver fatto lui appiccare l'incendio; e Nerone aveva riversata la responsabilità sui cristiani. Tacito ha eternato l'episodio nella sua prosa scultorea: « Per stornare da sè i sospetti, Nerone cercò di deviarli su altri presunti rei dell'incendio e con supplizi raffinatissimi colpì coloro che, odiati per i loro misfatti, il volgo comunemente chiamava « crestiani ». Il nome ne derivava da un tale Cristo che all'epoca di Tiberio imperatore era stato condannato a morte dal procuratore Ponzio Pilato: e la nefanda superstizione, repressa sul momento, aveva ripullulato, non più soltanto attraverso la Giudea, patria di tanti malanni, ma anche nella metropoli, a Roma, dove, da ogni parte del mondo, confluisce e viene celebrato quanto è vergognoso e repugnante. Dimodochè, colpiti e catturati quelli che confessavano d'essere cristiani, dopo, una moltitudine immensa, sulla loro denuncia, fu catturata e coinvolta, non più sotto l'accusa dell'incendio, ma sotto l'accusa di odiare il genere umano. E Nerone ne condannò gran numero a morte, aggiungendo le raffinatezze dei più fieri supplizi».

Ecco l'atto di nascita del Cristianesimo nella letteratura profana di Roma.

Nella testimonianza di scrittori extra-biblici il Cristianesimo entra così nella storia descritto come una volgare e pestilenziale superstizione, come una di quelle fermentazioni atroci e abbominevoli che confluiscono a Roma da ogni parte dell'Impero. I cristiani sono dunque condannati come rei di odiare il genere umano. Questa sentenza la troviamo testuale nella solenne prosa di Tacito. Tacito è una figura che incute rispetto ed è quegli che patrocina il vecchio spirito romano, che insorge contro la politica imperiale, ma che odia il giudaismo e tutto che è difforme dal vecchio spirito quiritario, e non ha preoccupazioni che il verdetto pronunciato contro il cristianesimo sia immeritato. Ma, a distanza di secoli, ci possiamo domandare: che cosa avrebbe potuto fare Tacito per trovare una documentazione più sicura che lo aiutasse a comprendere il Cristianesimo?

A chi egli si sarebbe potuto rivolgere per sapere che cosa era stata la predicazione di Cristo, a che cosa si riducevano la sua responsabilità, il suo delitto? Proprio in quel torno di tempo v'erano dei cristiani nell'Anatolia che si ripetevano l'un l'altro alcune presunte parole di Cristo, dalle quali si sarebbe dovuto ricavare che Cristo aveva predicato una

forma di comunismo. Papia di Gerapoli registrava queste presunte parole del Signore:

« Giorni verranno nei quali ogni vigna conterà dieci mila tralci; ogni tralcio diecimila grappoli; ogni grappolo dieci mila acini; ogni acino darà venticinque anfore di vino. E quando uno dei santi coglierà uno dei grappoli, l'altro dirà: — Io sono più gustoso, prendi me, benedici in me il Signore! — E in quei giorni similmente ogni chicco di frumento darà dieci mila spighe, ogni spiga darà dieci mila grani, ogni granello cinque chili di farina monda. Non diversamente tutti gli altri frutti della terra. E tutti gli animali vivranno in pace tra loro, umili e sottomessi al cospetto dell'uomo ».

Se Tacito avesse potuto conoscere simili infantili vaneggiamenti della speranza millenaristica cristiana, non avrebbe cambiato di uno iota il suo sdegnoso e crudo apprezzamento sul cristianesimo.

Non lo avrebbe cambiato nè pure, egli, il fiero e cosciente patriota romano, se avesse potuto conoscere le proclamazioni supernazionalistiche di un documento cristiano, come la lettera a Diogneto:

« I cristiani non hanno patria sulla terra; ogni terra straniera è patria per loro; ogni patria è terra straniera per loro; stanno con i piedi sulla terra, ma il loro diritto di cittadi-

nanza è nel Cielo; sono bistrattati, ma il mondo non potrebbe fare a meno di essi; quel che è l'anima nel corpo, questo sono i cristiani nel mondo ».

Evidentemente Tacito, se avesse letto questo frammento della lettera, non avrebbe trovato nulla di che correggere il suo aspro verdetto. Che cosa diventa mai la patria nel messaggio di Cristo? Tacito, se avesse potuto consultare l'Apocalisse canonica del veggente di Patmos, e in essa la maledizione contro Roma, Babilonia, la gran meretrice, che aveva fornicato con tutti i re della terra, se avesse potuto leggere dell'angelo, che abbatte l'urbe come si scaglia una pietra in mare, che brucia la metropoli in un secondo, che cosa avrebbe mai pensato del cristianesimo? Il veggente aveva descritto i mercatanti che arrivati da lontano, portando un carico prezioso di mercanzie preziose e d'anime umane, e vedendo da lontano le fiamme in cui si consuma la metropoli, esclamano, piangendo: « Babilonia, la grande, è perita; dove porteremo il nostro carico? Ecco, non si leverà più luce dentro di te, non si sentiranno più concenti di trombe nè canti di amanti; tutto è finito, Babilonia è precipitata nel nulla ». E il poeta commentava: « Rallegrati, popolo mio, ritirati dalle mura maledette: Dio ha fatto la sua vendetta ».

Evidentemente non sarebbe stato il XVIII canto dell'Apocalisse che avrebbe potuto far cambiare a Tacito il verdetto pronunciato contro il Cristianesimo.

Ma la fonte per lui c'era, vera, propria, originale. Per sapere con precisione quello che Cristo aveva insegnato, Tacito non avrebbe potuto consultare i Vangeli? Sì, i Vangeli sinottici già esistevano; in quell'epoca le varie Chiese del mondo mediterraneo, che si erano propagate all'indomani del supplizio del Golgota, avevano i loro testi canonici. Ciascuna delle principali Chiese aveva creato il suo Vangelo, quelli che noi conosciamo, come il Vangelo di Luca, il Vangelo di Matteo, il Vangelo di Marco. Ma Tacito sarebbe stato in grado di comprendere, anche attraverso i Vangeli, l'insegnamento di Gesù?

Quando Tacito scriveva, un secolo era trascorso dalla morte del Cristo. Il Cristianesimo si era disseminato rapidissimamente nella vita mediterranea all'ombra delle sinagoghe, all'ombra della religione giudaica. Si può dire che in tale ambiente il Cristianesimo avesse preso un suo volto particolare. In questo volto Tacito avrebbe potuto riconoscere la « genuina facies » del Cristo? Non crediate che il problema, difficile per Tacito, sia facile per noi. Anche noi, quando risaliamo alle origini del Cristianesimo ed andiamo ad in-

terpellare le prime generazioni cristiane sulla maniera con cui ciascuno ha risposto alla domanda del Cristo, noi proviamo uno sgomento ed un imbarazzo.

In mezzo alla molteplicità di volti del Cristianesimo, quale ritrae la vera « facies » di Cristo?, perchè il Cristianesimo si è appunto deformato immediatamente, dando una direttiva allo sviluppo della società credente attraverso la storia.

La critica è una gran forza edificativa e non distruttiva. Essa ci riconduce alle fonti del Cristianesimo, affinchè noi sentiamo vicino e cogliamo, nelle sue genuine connotazioni, quello che è stato il messaggio del Cristo, così immediatamente trasformato dalle esigenze della vita cristiana. Perchè effettivamente il problema delle prime origini cristiane è un'equazione a due incognite. C'è l'incognita dell'insegnamento di Gesù, ma anche quella delle condizioni spirituali di coloro che si sono costituiti testimoni del Cristo. Sotto quale stimolo i primi testimoni del Cristo ne hanno redatte le biografie?

Le generazioni che vissero nell'attesa del regno di Dio, quelle generazioni cristiane che vissero tuffate nella speranza, non ebbero preoccupazioni critiche e storiche, ma unicamente e strettamente religiose; esse sentirono il bisogno di comunicarsi il messaggio del

Cristo, e non ebbero altro bisogno che quello di trasmettersi a vicenda una parola che fosse alimento e vita per le loro esigenze spirituali. Esse non sentirono altro bisogno che quello di alimentare e sostenere la loro coscienza con un messaggio che appagasse e placasse le loro inquietudini. E le inquietudini della prima generazione cristiana furono le inquietudini del Regno che tardava a venire. Questo ritardo provocava una sensazione di sgomento e di incertezza. I Vangeli non nacquero come testimonianze spirituali per le esigenze delle generazioni attuali: vollero tacitare le ansie dei fedeli contemporanei. Per questo noi dobbiamo compiere un lavoro di eliminazione, per poter conoscere sotto l'assillo di quali preoccupazioni i testimoni evangelici ci hanno trasmesso la parola di Gesù, perchè quest'ultima la potremo ritrovare solo dopo aver eliminato tutta la parte depositatavi su dalla preoccupazioni delle generazioni cristiane primitive. Ecco perchè attraverso un lento e complesso lavoro di selezionamento noi possiamo sperare di cogliere qualcuno di quegli accenti che sono caduti dalle labbra del Cristo. I Vangeli sono a nostra disposizione, ma essi rappresentano un'elaborazione tradizionale. Dobbiamo spogliarli, per cogliere la parola autentica di Gesù, questa

parola, che ci arriva già elaborata e trasformata.

Non dobbiamo dimenticare che il Cristianesimo è uscito dal provvidenziale, gigantesco incontro di due personalità veramente eccezionali: la figura divina del Cristo e del suo primo interprete, Paolo. A distanza di pochissimi anni un giudeo della Diaspora che non aveva conosciuto Cristo di persona e che ci dice egli stesso di voler rinunciare alla conoscenza materiale del Cristo, si è convertito al Cristianesimo sulla base delle prime memorie dell'insegnamento di Gesù, la prima raccolta di detti, di lòghia (λόγια). Ma Paolo non era un'anima che si accontentasse di ricevere un insegnamento; l'insegnamento di Gesù nell'anima di Paolo diventa qualche cosa di straordinariamente ampliato, qualcosa di più vasto e duttile di quello che non potesse apparire a prima vista l'insegnamento di Gesù. I Vangeli che vengono a cinquant'anni di distanza da Gesù risentono dell'influsso di questa potente personalità che si è interposta fra la figura del Cristo morto tra il 27 ed il 30 e noi.

Ma questo non è il solo dato che abbia potuto influire sulle redazioni evangeliche. Noi cogliamo nella redazione dei Vangeli qualcosa che ci rende dubbiosi sulle nostre possibilità di toccare la parola genuina di Gesù.

Gesù parla mediante parabola; si potrebbe dire che il suo animo divinamente religioso non poteva parlare che mediante parabole. Il Nietzsche ha detto che l'immagine per il poeta è qualcosa di concreto: la metafora è il linguaggio dei poeti e delle anime religiose. La parabola è una comparazione fra un fenomeno dello spirito ed un fatto naturale, perchè i fatti dello spirito, che altrimenti sarebbero scurissimi per le masse, divengano accessibili e trasparenti per loro.

Le parabole del Cristo sono abbastanza numerose: i critici ne contano fino ad un centinaio. L'anima religiosa deve parlare attraverso a parabole perchè se la religiosità è attingimento dell'Assoluto per vie che non sono quelle della dialettica, ma intime, aderenti al nostro spirito, per vie che prescindono da ogni procedimento dialettico, se la religiosità è questo, le sue espressioni non possono essere che le comparazioni, i riavvicinamenti cioè con le manifestazioni più umili della vita sensibile, che vengono in soccorso alla religiosità, per esprimere le forme intime e sane della comunione con Dio. Tutti i grandi predicatori sono creatori di comparazioni. Ma la parabola è, per definizione, un mezzo di *divulgazione* dell'insegnamento. Essa è un veicolo adatto per comunicare ai meno preparati le ineffabili realtà della vita spirituale. Quin-

di è un insegnamento per la massa, è il veicolo normale spontaneo per la comunicazione fra l'anima divina e l'anima della folla. Quindi una parabola che servisse a rendere oscuro un insegnamento chiaro è un controsenso. La parabola dev'essere chiara e cristallina; non può essere oscura e deve servire all'illuminazione dello spirito, non al suo oscuramento.

Voi aprite il Vangelo; vi ricercate le parabole evangeliche; leggete il capo IV di Marco e vi trovate quella del seminatore, poi, al capo XII, quella dei vignaioli omicidi. Fra queste due parabole è consegnato tutto l'insegnamento parabolico di Gesù. In Luca e Matteo v'è la perfetta corrispondenza alla narrazione di Marco.

La prima parabola del seminatore si comprende come gli Evangelisti l'abbiano assunta come primo saggio della predicazione parabolica di Gesù. Essa è cristallina. Il seminatore esce per seminare; i solchi sono pronti; col suo largo gesto, getta il seme al vento; una parte cade lungo la strada e viene beccata subito dagli uccelli: non avrà quindi frutto. Una parte cade su di un terreno pietroso; il grano germoglia, ma avendo radici precarie, il sole forte la brucerà. La terza parte cade in mezzo alle spine; vi sono delle spine nel campo. Le spine soffocano la vegetazione.

Soltanto una parte cade sul buon terreno e produce. Gesù, che ha già incontrato le prime difficoltà coi Farisei, ha adoperato la parabola chiarissima, candidissima. Il seminatore che esce, va incontro alle stesse esperienze cui va incontro il seminatore dello spirito. E solo una parte della semenza produrrà frutto. La parabola non ha bisogno di commenti: è d'una chiarezza indiscutibile e inoffuscabile.

Invece l'Evangelista ha bisogno d' immaginare che gli Apostoli si avvicinino a Cristo per domandargli il significato della parabola ed improvvisamente sulle labbra di Gesù risuona una parola, in contrasto aperto con la missione di Lui, sul significato della parabola: « a voi è dato di conoscere il Regno di Dio, per gli altri io parlo in parabole perchè ascoltando non intendano e guardando non vedano ». Segue una citazione profetica.

Ma se il seminatore esce per seminare è perchè la semenza gli dia frutto; se il predicatore parla è perchè sia compreso e per portare la salvezza agli spiriti. Come mai Gesù può aver dato un valore oscuro all'insegnamento parabolico? Non solo, ma la spiegazione che Gesù dà è in contrasto completo con la parabola stessa. La parabola è semplicissima; gli Apostoli chiedono la spiegazione; Gesù la dà, ma la spiegazione parla di coloro

che ricevono la semenza e sono semenza essi stessi perchè dice: quelli che sono seminati lungo la via sono quelli che perdono la parola, ma colui che riceve l'insegnamento è la terra stessa, non è la semenza. Gesù vuole indicare solamente che la possibilità di fruttificazione d'un seme gettato, è in rapporto alla qualità del terreno su cui il seme cade. Il seme è la parola, il terreno è il pubblico. La comparazione perde così della sua trasparenza iniziale e diventa macchinosa e oscura. Lo stesso si dica dell'ultima parabola, quella dei vignaioli omicidi.

Gerusalemme è stata distrutta nel 70. Gli Ebrei non potranno più sacrificare nel Tempio; essi sono caduti sotto i colpi d'una tremenda maledizione: Gerusalemme abbattuta. La comunità cristiana, a cui pure è dai figli d'Abramo che è venuta la promessa, interpreta la caduta di Gerusalemme come una vendetta divina. Par quasi di cogliere una prima manifestazione di antisemitismo nell'allegoria dei Vangeli, Per questo la parabola dei vignaioli è un documento di enorme importanza.

Un coltivatore coltivò la sua vigna, la recinse di siepi, innalzò una torre, vi costruì un frantoio e se ne andò lontano. Poi, venuto il tempo del raccolto, mandò un suo servo a raccogliere il frutto della terra. I vignaioli

malmenarono il servo e lo mandarono via; il padrone ne mandò allora un secondo e poi un terzo che subirono entrambi lo stesso trattamento dai vignaioli. Allora il padrone manda suo figlio. I vignaioli, scortolo da lontano, incominciano ad interpellarsi a vicenda: è il figlio del proprietario; uccidiamolo, noi entreremo in possesso della vigna. Gesù si rivolge ai suoi ascoltatori: che farà il padrone di questi vignaioli?, e coloro che lo ascoltano sono costretti a riconoscere: li caccerà dalla vigna e la darà ad altri.

La vigna quindi passa nelle mani della nuova razza: passa cioè nelle mani del popolo cristiano. Nella parabola di Cristo affiora e trapela un vago sentore di antisemitismo.

Immaginate infatti voi un padrone di vigne che se ne possa andare lontano a trascorrere la sua vita, e che poi mandi il suo servo a raccogliere i frutti del raccolto, e che i vignaioli si permettano d'imporgli un cattivo trattamento? Immaginate voi che un padre mandi il figlio ad una vigna dove i vignaioli sono così crudeli e che questi ultimi possano pensare di entrare in possesso della vigna, uccidendo il figlio del padrone?

La parabola è quindi piena di inverosimiglianze pratiche, epperciò essa è in contrasto con la naturalezza, prima qualità degli

apologhi. La parabola di Cristo non è mai oscura. Quale è dunque la parabola presunta del Cristo, e che è stata poi trasformata? Il nucleo primitivo della parabola è stato certamente trasformato sotto le pressioni inconsapevoli della coscienza della comunità cristiana, che ha voluto inserirvi il verdetto che essa scopriva nella storia. Se questa è una delle esemplificazioni dell'elaborazione profonda che il messaggio di Cristo ha subìto prima di arrivare alla nostra redazione evangelica, voi intendete quanto sia difficile ricostruire l'essenza della predicazione di Gesù. Che cosa ha insegnato Cristo? Possiamo pensare che l'insegnamento di Cristo sia quello datoci dalle Chiese, che il messaggio di Cristo sia stato quello ammannitoci oggi dalle Chiese? La critica storica ci ha aiutati ad andare alle origini del Cristianesimo, ma ci ha fatto sentire la difficoltà del problema. Al di là degli insegnamenti confessionali noi abbiamo bisogno di sapere che cosa è il Cristianesimo, sopratutto di ritrovare il nucleo fluido, scorrevole della predicazione di Cristo, che ha dato possibilità ai vari atteggiamenti del Cristianesimo primitivo di concretarsi nella storia, ma anche la possibilità di quella continuazione di sviluppo, di cui noi vorremmo ritrovare nel corso di due millenni di storia le tappe salienti.

Se la critica storica ci aiuta a spogliare i racconti evangelici di tutto ciò che è tradizionale, noi dobbiamo chiamare altri fattori a nostro soccorso, per avvicinarci a quella che è la parola genuina di Cristo: questa parola divina che venti secoli di Cristianesimo possono avere impoverito ma non spento.

La crisi della spiritualità contemporanea va a colpire il fatto cristiano alle radici. La crisi della nostra spiritualità è una crisi che colpisce l'essenza del Cristianesimo nei suoi elementi fondamentali. Ma è questa crisi appunto che ci assilla e ci spinge irresistibilmente a ritrovare il messaggio cristiano nella sua essenza primordiale. Dovendo riassumere il risultato di lunghe indagini, io credo che si possa dire che il Cristianesimo è sopratutto una posizione originalissima di fronte ai problemi centrali della vita. Le religioni non sono dei sistemi astratti, delle metafisiche, delle organizzazioni visibili; le religioni sono un' illuminazione, in nome di Dio, di quelle che sono le esigenze profonde della vita umana.

Tutte le religioni sono nate come atteggiamenti di fronte alla vita e dall'enunciazione di pochissime proposizioni che vanno ad investire il nocciolo centrale dell'esistenza degli uomini.

Voi ricordate l'essenza del buddismo. Anche quest'ultimo è nato da un discorso, dal famoso discorso di Bénares, con l'enunciazione delle cinque grandi verità: il dolore, l'universalità del dolore, le cause dell'universalità del dolore, la rimozione delle cause dell'universalità del dolore, i mezzi per giungere alla rimozione delle cause dell'universalità del dolore. Queste cinque verità sono insomma la certezza del dolore, la necessità di assurgere ad una condizione di dominazione completa sui propri desideri, per protendersi verso l'annullamento, il nirvana.

Il Cristianesimo è andato più a fondo e la verità divina, il carattere divino del Cristo è in questa capacità, che il suo messaggio ha avuto, di andare a prendere alle radici stesse della vita, le incognite del mistero che è in ogni vita, e dare loro una soluzione di cui non si può immaginare altro di più profondo nè di più alto. Le certezze nella vita sono molte; ci sono dei fatti centrali che non si riassumono tutti nel dolore, e ciascuno dei quali è un mistero pieno d'ombra e profondamente radicato nell'essenza della nostra esistenza sociale.

V'è la certezza dell'amore e del dolore, e del rimorso: e v'è un'altra certezza: l'incubo della morte. Che cosa ha fatto il Cristianesimo di fronte a queste solenni realtà della vi-

ta? Le ha conglobate sotto la parola: la vita è miseria, indigenza, accattonaggio.

Si potrebbe dire che non si vive, se non si è mendici. La vita, come ha detto Aristotele, è semovenza, capacità di muoversi; ma il vivente si muove per cercare i propri alimenti ed è tanto più in alto quanto più ha possibilità di muoversi, quanto più cioè e in più vasta forma è accattone. Cosicchè la civiltà è una molteplice, raffinata forma di accattonaggio. Da ogni nostro gesto di mendico soddisfatto nasce un altro gesto di mendico insoddisfatto. Il cristianesimo è andato alle radici della vita umana. L'amore è accattonaggio di amore; il dolore è accattonaggio di compassione; il rimorso è accattonaggio di perdono; l'incubo della morte è accattonaggio del ricordo che ci sopravviva.

Gesù quando ha pronunciato il suo programma, ha detto: beati voi pezzenti, perchè vostro è il regno dei cieli. E lo ha pronunciato sul Monte. Matteo ha compreso l'importanza di questo discorso e l'ha collocato su un monte, contrapposto alla dichiarazione del Sinai.

Il vocabolo evangelico per indicare i pezzenti beati è *ptokoí*, e ptokós è l'essere che si fa piccolo, che non osa guardare in faccia a Dio. Ed allora Gesù si pone di fronte alla natura umana e pronuncia il suo grande ver-

detto, pronuncia la sentenza che rappresenta l'ossatura della civiltà cristiana: quando voi riconosciate di essere degli indigenti e degli accattoni, voi siete in quel momento beati, e vostro è il regno di Dio. Gesù ha dato agli uomini una strepitosa consegna: riconoscersi poveri per divenire in quel momento infinitamente ricchi, perchè eredi del regno di Dio. Questa è l'essenza del Cristianesimo.

Il Cristianesimo è questa sensazione luminosa della nostra funzionale mendicità, di questa sconfinata indigenza umana; è la rivelazione che quando l'uomo riconosce la sua indigenza, è placato nei suoi bisogni, è arricchito all'infinito, perchè costituito cittadino del regno di Dio.

Tutti voi quindi comprendete il messaggio cristiano e non v'è nulla di più offensivo per la predicazione di Cristo che volerla ridurre a pillole di elucubrazioni concettuali e a formulazioni astratte.

Con una visione della vita che assurge a beatitudine quando è sentita come accattonaggio, Gesù ha fatto vibrare le corde più sensibili e riposte dell' anima umana, diciamo di più, della vita universa.

La vita tutta non è, per definizione, accattonaggio? Solamente la roccia non mendica. Ma quando il più esile lichene è riuscito a incidere sulla roccia una ferita, e a suggerne

alimento, implorando la rugiada corrosiva del cielo, il poema della mendicità vivente ha scandito le prime sue timide note crepuscolari. Si direbbe anzi che le forme superiori della vita non siano altro che forme tecnicamente progredite di accattare. I semoventi sono al di sopra della vita puramente vegetativa solamente perchè sono in grado di cercare, mendicando altrove che sulla zolla di origine, il loro quotidiano sostentamento. E l'uomo ha sospinto fino alla esasperazione le sue meccaniche capacità di movimento solo per cercare soddisfacimento più vario e più intenso alla sua famelica povertà naturale. Ma — atroce beffa dell'umano destino! — la povertà intima e inquieta dell'uomo sembra crescere in ragione delle moltiplicate possibilità di tacitarla. E mentre tutta la squallida e desolata miseria sua è suscettibile di trasformarsi in ricchezza sol che lo sguardo mendicante trovi in una fraterna pupilla comprensione ed amore, le moltiplicate sollecitazioni di elemosina rivolte, nelle più complicate forme, alla paziente natura, sembrano trasformarsi automaticamente in pungiglioni di nuovi bisogni. Sicchè può prevedersi che il giorno, forse già giunto, in cui non rimanga all'uomo, querulo ed insaziato, da interpellare con il suo accattonaggio altro viandante dell'universo oltre quelli sollecitati, egli si troverà

al cospetto di Dio pezzente più lurido e più vuoto del primitivo, il quale, per la sua nudità e la sua fame, non chiedeva altra elemosina che quella del sole, della sorgente e della foresta.

Ecco perchè ad una società in cui lo squallore macabro dell'anima è mascherato da un istrionesco apparato di pompe effimere, che han dato l'illusione di una ricchezza superiore ad ogni calcolo, il Vangelo va ripetuto nelle forme schematiche e perentorie: rinnovatevi e vigilate, *metanoéite* e *gregoréite*.

Ancora una volta la rivelazione cristiana appare nella sua essenza come decisivo ed integrale capovolgimento di tutte le valutazioni correnti, per cui appaia grande quello che nel mondo è piccolo e piccolo ciò che nel mondo è grande. Il cristiano sia come il servo, che a tarda notte attende sulla soglia della casa, con le vesti succinte e la lampada accesa, il Signore che torna. Perchè il Signore ha bisogno di questa luce e di questa guida per trovare la strada. Ma la luce che si proietta deve avere la lucida consapevolezza della sua esiguità. Il servo che aspetta il signore, non appena lo vede appressarsi, si prosternerà ai suoi piedi e al chiudersi della sua dura giornata di lavoro, non saprà dire altro che: sono un servo stolto ed inutile.

Il Vangelo annuncia ancora qualcosa di più profondo. Rivela cioè che la lampada del nostro corpo, è la nostra pupilla, e che quando la nostra pupilla è semplice, il corpo è luminoso, dimodochè non abbiamo bisogno di portare una lampada posticcia, bensì non dobbiamo fare altro che rendere la nostra pupilla semplice come quella d'un fanciullo.

Ma perchè questa nostra pupilla sia luminosa deve prender luce dalla pupilla del fratello. Ed allora perchè noi possiamo apparire come lampade viventi accese sul cammino del Signore che viene, non abbiamo che da attingere luce dalla pupilla del nostro fratello. Ecco perchè il Cristianesimo è una religiosità sociale, non indidualistica, e attinge la sua forza dal contatto reciproco degli spiriti. Esso non conosce il pronome possessivo di prima persona singolare, ma solo il pronome possessivo di prima persona plurale, e tutto ha per esso questo pronome: nostro Padre, nostri debiti, nostro pane. Noi dobbiamo considerarci sempre associati nella vita con la totalità dei nostri fratelli.

E' in questo grande senso corporativo che la predicazione di Cristo si ricongiunge alla predicazione di Paolo. Ecco perchè i cristiani primitivi incontrandosi si salutavano a vicenda, secondo una vecchia tradizione, col saluto: « hai veduto il tuo fratello? hai veduto

il tuo Dio; prostrati e adora! ». La religiosità cristiana non è che uno sforzo mirabile di salire a Dio attraverso la comunità dei credenti e dei partecipi al medesimo spirito di gioia e di fiducia!

PAOLO

In un giorno indeterminato dell'anno 60 un piccolo manipolo di prigionieri politici arrivava per l'Appia a Roma entrando per la Porta Capena, nei cui dintorni si assiepavano i più pezzenti degli Ebrei della metropoli. Di quel piccolo manipolo di prigionieri politici faceva parte un israelita di Tarso, che aveva cambiato qualche anno prima, agli inizi della sua carriera di apostolo, il suo nome di Saulo in quello romano di Paolo.

Che cosa sarà passato nell'anima di questo prigioniero nel momento di traversare la porta della metropoli, dove doveva incontrare

il martirio? Quando, un quinquennio prima, egli aveva scritta la sua Lettera alla comunità romana, aveva detto di essere arso e consumato dal desiderio di spargere la semenza evangelica in grembo all'illustre comunità della metropoli, che egli non aveva fondato, che egli non conosceva da vicino, ma di cui sapeva per fama l'alta spiritualità. Paolo aveva sognato di potere, di persona, contribuire allo sviluppo della esperienza cristiana della comunità romana, aveva sognato il viaggio a Roma. Ma aveva sognato di poterlo compiere da cittadino libero, andato ad annunciare una parola di rivelazione religiosa, alla comunità già convertita. Ed ecco che egli vi arrivava in ceppi, in catene, sapendo in anticipo che il verdetto del Cesare, al quale, come cittadino romano, aveva appellato, sarebbe stato indubbiamente di condanna.

Passando per la Porta Capena egli deve aver ripercorso nell'anima tutto il lungo, travagliato cammino della sua carriera di credente e di apostolo. Nato in una fiorente comunità della Diaspora, educato in una città universitaria, nutrito delle più forti speranze della sua razza, aveva vagheggiato l'affrancamento d'Israele dalla servitù di Roma. Ma un giorno si era convertito, avendo scoperto in alcuni detti di un Maestro galileo, suppliziato a Gerusalemme, che la politica non esaurisce

la spiritualità umana e che vi sono dei problemi che sfuggono alla presa della politica, perchè figgono le loro radici in strati così profondi della coscienza umana, da non essere il retaggio di nessuna disciplina empirica. Quel giorno veramente Dio aveva rivelato il suo Figlio in lui, come egli, Paolo, avrebbe proclamato nel messaggio ai convertiti della Galazia.

E da quel giorno, trasformato dal bando del predicatore galileo crocefisso, Paolo aveva inteso intensamente che c'era un ministero da compiere, una missione da assolvere, un compito da attuare, quello di spalancare i battenti del regno di Dio a tutta l'umanità, quello di portare il messaggio di Cristo dovunque fosse un'anima in pena ed un cuore tormentato dalla speranza.

Gesù aveva annunciato ai 72 discepoli che non avrebbero, con il ministero itinerante, esaurito i sentieri della Palestina, prima che il regno di Dio fosse venuto. Aveva anzi annunciato che fra i suoi ascoltatori qualcuno avrebbe veduto l'avvento di Dio prima della propria morte. Egli aveva in certo modo lasciato credere e pensare che l'eredità del regno di Dio sarebbe stata riservata alla razza d'Israele. Il messaggio di Cristo racchiudeva e possedeva in sè le ragioni indomabili della universalità, ma quegli che ha fatto di que-

sto messaggio il retaggio del genere umano, è Paolo con la sua dottrina del riscatto universale, con la sua convinzione dell'universalità del diritto, nella grazia, al regno di Dio.

Quel giorno in cui Paolo passò per la Porta Capena deve aver ricordato tutti gli stadi del suo apostolato. Erano incominciate a Gerusalemme le difficoltà del suo apostolato. Pietro e Giacomo ne avevano denunciato l'insidia, proclamando che la professione cristiana esigeva la sottomissione al tirocinio della religione israelitica. Paolo aveva superato queste difficoltà e audacemente un giorno era salpato verso la Macedonia per portare in territorio europeo il Vangelo. Quel giorno una nuova storia incominciava per la civiltà mediterranea.

Paolo ricordava le accoglienze ricevute dalle prime comunità macedoni, la fuga da Tessalonica sotto la minaccia di una rappresaglia romana, la sua venuta ad Atene, l'insuccesso all'Areopago, le traversie della comunità di Corinto, poi il ministero universalistico che aveva fatto sentire la sua voce nella metropoli dell'Impero. Paolo ricordava tutto questo: come la sua vita si fosse venuta lentamente svolgendo, ed il suo apostolato si fosse venuto progressivamente ampliando, aiutato da un' assistenza straordinaria e meravigliosa. Rivedeva le lontane comunità della Macedo-

nia, ricordava gli amici di Corinto, i ricchi ed i poveri, gli scaricatori del porto, umile gente, i convertiti delle comunità galatiche che lo avevano accolto febbricitante di malaria e che non avevano al cospetto di lui compiuto il rituale gesto di scongiuro, lo sputare, per evitare il contagio, e gli erano invece andati incontro, lo avevano abbracciato, baciato ed avevano bevuto dalle sue labbra le parole di pace e di liberazione.

Egli ricordava tutto questo e sentiva come la sua vita volgesse ormai al suo declinare. Il sovrano di Roma l'avrebbe condannato a morte. Ma non aveva egli già gridato: — Chi mi potrà separare dal Cristo?, la povertà? la tribolazione?, la spada?, le sofferenze? Nulla mi potrà mai separare da Lui. —

Ora egli si avviava verso il quartiere dei pellegrini, sicuro che neppure il verdetto di Cesare l'avrebbe potuto strappare dalle carni sacrosante della fede di Cristo. Era sicuro del suo destino, come del suo passato.

Straordinaria la vita di Paolo, ricca, sorprendente, intessuta di particolari così profondamente vissuti da far veramente di quest'esistenza come dell'insegnamento disseminato attraverso il suo ciclo turbinoso, una mirabile sinfonia. Sinfonia intessuta di vari motivi tematici che si svolgono nell'epistolario e che, fusi insieme, hanno rappresentato una

grande concordia di temi, da costituire una tessitura sinfonica, che ha dato il metro e il ritmo al cielo, alla terra, al mare, secondo la vecchia immagine di Isidoro Pelusiota.

Nei primi momenti del suo apostolato in territorio europeo Paolo era stato ancora sotto la pressione delle sue vecchie idealità politiche e delle tradizionali rivendicazioni nazionali. Egli aveva ritenuto che il regno di Dio fosse imminente e questo motivo aveva inculcato nel cuore dei suoi convertiti macedoni i quali, inebriati da questa febbre di speranza, non si erano potuti dar pace, non appena egli era partito, che dei fratelli di comunità fossero morti prima che quel regno di Dio fosse spuntato.

Quale sarebbe stato il destino di questi trapassati? E al loro apostolo, da Corinto, mandano le espressioni del loro dubbio e della loro titubanza: quale sarebbe stato il destino dei loro cari, premorti all'avvento del Regno di Dio?

Le prime lettere dell'epistolario paolino sono appunto la apocalissi di Paolo, la quintessenza del suo insegnamento, relativo agli ultimi eventi. Nella prima lettera ai Tessalonicesi Paolo vuole rassicurare i fedeli sull'immancabile partecipazione dei trapassati al Regno che sta per venire. Inculca quindi ad essi che non nutrano alcun dubbio, chè i mor-

ti prima dell'avvento del Regno non saranno dimenticati e oltrepassati dai sopravvissuti. Al contrario, quando sia per spuntare il grande giorno del Regno, i morti risorgeranno, come Cristo, dal loro sepolcro, e precederanno i viventi incontro al Trionfatore che viene.

Quindi l'essere premorti non implica una condizione d'inferiorità di fronte ai viventi. Allora si determina in seno alla comunità di Tessalonica un altro inconveniente: poichè l'avvento è così sicuro ed i morti possono parteciparvi, ci si può pure abbandonare all'indolenza, alla pigrizia, rinunciando a qualsiasi azione: basta incrociare le braccia ed attendere il regno di Dio. Ed allora Paolo si dà attorno di nuovo per spiegare che il regno di Dio presuppone alcuni stadi di sviluppo attraverso i quali deve passare la vita associata prima del grande evento. Precederà l'apostasia, cioè la dissoluzione dell'Impero e quindi, quando il mistero dell'iniquità sia giunto al suo epilogo, allora soltanto Dio trionfatore si manifesterà; quando quelli che sono i rappresentanti delle autorità nelle provincie dell'Impero siano tolti di mezzo, il mistero dell'iniquità si rivelerà in tutta la sua interezza e allora basterà un soffio delle labbra di Cristo per distruggere l'empio e per instaurare il regno della giustizia e della pace.

Questo motivo tematico, questo tema di speranza Paolo intona nel primo tempo della sua sinfonia: le prime sue lettere. Siamo nello stadio politico del pensiero di Paolo. Le preoccupazioni politiche determinano il colorito del suo insegnamento, ma man mano che quest'ultimo si svolge, egli ascolta i battiti del cuore dei suoi convertiti e delle comunità, il suo pensiero si allarga, la sua concezione della vita si sublima ed egli va a toccare le corde recondite della spiritualità umana. Ed ecco i motivi tematici dell'Amore, del Peccato, del Riscatto e della Gioia.

Quando egli, nel secondo suo viaggio missionario, era salito su verso le comunità della Panfilia, aveva annunciato il Cristo redentore, il Cristo inauguratore, promettitore del Regno, come colui che aveva portato un messaggio di pace per tutti gli uomini ed aveva dichiarata decaduta la Legge di Mosè, per l'affermazione solenne e reale dell'economia nello Spirito. E' nel cuore stesso della civiltà umana come il senso costante d'un dissidio incolmabile ed insuperabile, il dissidio fra l'economia della legge scritta e l'economia della legge non scritta; non c'è armonia fra le esigenze profonde della civiltà umana e l'economia della vita empirica degli uomini. Il motivo del contrasto fra la legge positiva e naturale è alle radici della civiltà umana.

Questo contrasto teoricamente risolto si traduce nel dogma del peccato originale; questo contrasto praticamente placato si trasforma nella visione del regno di Dio. Quando la civiltà umana tocca il punto culminante in cui il contrasto fra la legge empirica e quella naturale si fa più assillante, allora veramente la religiosità e l'arte cercano di esprimerlo e di seguirlo nella maniera più drammatica. Questo contrasto immanente fra legge positiva e legge naturale, sono stati i tragici greci che lo hanno per primi acutamente avvertito e sentito.

Essi hanno sentito, sotto lo stimolo di straniere religiosità (la dualistica, sopra tutto) ed hanno cantato in maniera indimenticabile questa sensazione oscura del conflitto fra la legge positiva e quella dell'umana coscienza. Eschilo nel suo *Prometeo,* Sofocle nell'*Antigone,* Euripide nelle *Baccanti* hanno intessuto eterni motivi canori su questo contrasto.

Prometeo è punito da Zéus semplicemente perchè ha comunicato il fuoco agli uomini ed ha insegnato loro a sfidare la morte, perchè « ha fatto dei loro cuori l'ospizio di speranze cieche ». Eschilo ha mostrato che vi possono essere delle leggi morali che violano le leggi positive, anche quelle che gli uomini reputano venute da Dio. Ed ha proclamato una

morale ribelle, una morale che proclama dei valori, che offendono tutte le categorie della vita sociale empirica, tutti i valori della vita corrente.

Euripide nelle *Baccanti* fa Penteo vittima di Dioniso ed immagina che vi possano essere delle esperienze religiose alle quali non si può opporre alcun ostacolo, ha mostrato come vi sia una legge incisa nel cuore dell'uomo superiore alle leggi dei codici e vi siano dei momenti tragici nella vita in cui la fedeltà alla coscienza vale di più che la fedeltà alle leggi esteriori.

Sofocle nell'*Antigone* ha cantato meglio di tutti questo contrasto. Antigone che per esercitare un ossequio di tenerezza sororale affronta la punizione di Cleonte sta a rivendicare l'universalità della legge: « io sono venuta al mondo per comunicare amore, non odio ». E' la legge morale contro tutte quelle discipline empiriche, che la vita degli uomini si crea per l'esperienza e la disciplina della vita quotidiana.

Paolo ha annunciato che non occorre passare sotto le forche caudine delle prescrizioni mosaiche, per attingere la salvezza da Cristo. Ma Gerusalemme dice che è impossibile avere così a buon mercato il diritto alla partecipazione al Regno di Dio, se non si assumono cioè e non si rispettano tutte le prescri-

zioni della legge mosaica, circoncisione compresa. E gli apostoli sono venuti per inserire sull' insegnamento di Paolo il loro insegnamento: Cefa combatte Paolo; Paolo insorge. Pochi documenti umani hanno raggiunto accenti così passionali, così violenti nella rivendicazione della libertà dello spirito di fronte alla costrizione delle leggi positive, come la lettera ai Galati di Paolo. Egli dice che non aveva fatto in mezzo a loro se non annunciare che la Croce di Cristo si era proiettata sul mondo come una cancellazione globale dell'onere dell'universo perchè quest'ultimo non si sentisse più legato al cospetto di Dio da un debito ormai assolto. Cosicchè i partecipi al Cristo non debbono sottostare più ad alcuna economia posticcia, perchè hanno partecipato alla redenzione di Cristo. Affermare la persistente vitalità di simili economie è fare la più orrenda offesa al Cristo, come se la sua opera avesse bisogno di un'integrazione e di un complemento! Il prezzo pagato era stato ben sufficiente per la rigenerazione del genere umano e non v'era bisogno che altri vi aggiungessero supplementi. Chè il debito era già stato largamente pagato.

L'argomento era eloquente; ma Paolo non si contenta di questo.

Che cos'è mai, domanda, questa legge di Mosè? Quali ragioni può accampare questa

legge per insinuarsi nel processo della salvezza in Cristo? Essa viene 430 anni dopo che Abramo era stato giustificato in virtù di un atto di fiducia (quando Abramo è vecchio e si sente dire da Jahve che la sua figliolanza sarebbe stata numerosa quanto le stelle in cielo, egli crede ciecamente e per questo è stato giustificato). Anche Paolo proclama: dove c'è un atto di speranza, lì è la salvezza, la giustizia, la giustificazione. Allora la giustizia è alla radice stessa della vita, che è speranza, che è fiducia. Quando la vita riconosce la sua sconfinata funzionale povertà, è consapevole cioè della propria povertà, e si getta nel grembo di Dio, da cui è sgorgata la vita, allora la vita consegue in pari tempo la giustizia. In questo modo Paolo allarga in una maniera enorme gli orizzonti della sua visuale religiosa.

Là dove c'è fiducia e speranza è dualismo, lotta per qualche cosa che trascende la vita empirica, lì è pace e salvezza. Le leggi non hanno nulla da aggiungere a questo inviolabile diritto di cittadinanza nel regno di Dio, che la *vita vitalmente vissuta* si porta nel proprio grembo.

Paolo vede la società dei redenti come una società affrancata dalla legge positiva. La lettera ai Galati è una rivendicazione dell'autonomia della coscienza e della perfetta giu-

stificazione nell'abbandono fiducioso nelle mani di Dio. E' il primo motivo tematico della meravigliosa sinfonia che Paolo ha costrutto per la edificazione dei secoli.

Segue il motivo dell'amore. La civiltà umana, secondo il racconto del Genesi, ha le sue radici intrise di sangue. Quando Caino ha ucciso Abele, Jahve lo chiama e gli domanda: — Dov'è tuo fratello? — Non lo so — gli risponde Caino e Jahve a sua volta: — La voce del sangue di tuo fratello è salita al mio trono dalle viscere della terra ed io ho ascoltato questo grido. E tu non troverai più pace nel mondo. —

E Caino va a fondare una città, quasi che il meraviglioso tragico scrittore jahvista del Genesi voglia far intendere che la civiltà umana è nata dal fratricidio.

« Tu non troverai più pace e tu fabbricherai dei baluardi di pietra per frapporre ostacolo fra te e la voce di tuo fratello che chiede vendetta. Ma tu la sentirai ugualmente ».

I miti greci conoscono lo stesso motivo e parlano molto spesso di omicidi che sono costretti, per trovar pace, ad andare ramingando finchè non trovino un lembo di terra emersa dal mare, dopo l'omicidio perpetrato, là dove la terra non è ancora mescolata col sangue versato del fratello.

La storia degli uomini è il tentativo di sostituire all'economia della violenza, l'economia della carità e dell'amore. Paolo, traendo lo spunto da motivi insignificanti, ha veramente sentito la potenza della legge universale della fraternità, di contro all'economia delle leggi empiriche e delle categorie politiche sociali. Quando egli se ne è partito da Atene dopo l'insuccesso all'Areopago, è sceso a Corinto, famosa per la sua corruzione, e con una popolazione eterogenea e poco malleabile. Paolo vi fonda una comunità che ha riscosso la sua tremante predilezione, ma che però gli ha dato dei gravissimi dolori. C'erano dei ricchi, dei poveri, ed era difficile in grembo a questa comunità così disparata instaurare una politica, un'economia, una disciplina, una pedagogia che superassero le divisioni economico-sociali ed instaurassero la legge fondamentale dell'amore. Egli abbandona la comunità e si trasferisce a Efeso, ma di là tiene d'occhio continuamente Corinto. Egli risponde alle singole domande della comunità, traendo dai più piccoli e tenui particolari, spunti per insegnamenti sublimi, che giungono ancor oggi a noi pieni di potenza e ci danno la sensazione della efficienza enorme di questo spirito che sa vedere le leggi immanenti della vita e la loro celebrazione nel Regno di Dio.

C'è sopra tutto la dottrina della risurrezione della carne che lascia perplessi i fedeli di Corinto, specialmente dopo che qualcuno, nutrito di platonismo alessandrino, è venuto a dire che la carne non può partecipare alla risurrezione. Il corpo, aveva sentenziato la speculazione ellenica, è il sarcofago dell'anima; il giorno in cui l'anima parteciperà alla risurrezione, è impossibile che possa trasportarsi dietro il proprio corpo. D'altro canto la comunità di Corinto è una comunità ricca di doni dello Spirito; però ciascuna categoria di carismi pretende di essere superiore all'altra. V'è il dono delle lingue, delle guarigioni, dell'assistenza reciproca, dell'interpretazione spirituale, della sapienza, della conoscenza. Paolo però è uno straordinario prammatista: che cosa gli importa, teoricamente, dei doni dello spirito? Questi ultimi possono originare discordia; e ove c'è discordia, non vi è più dono dello spirito. E quindi essi sono doni presunti. L'amore è l'unico vero, genuino, universale carisma.

Paolo ne ha trovato la vera definizione. Egli non adopera, per designarlo, i vocaboli della usuale lingua greca, ma un vocabolo che noi non troviamo negli autori classici: « agápe ». Questa parola era forse usata dai ceti molto umili per esprimere la loro colleganza e la loro solidarietà nella sofferenza. Quan-

do i fedeli gli mandano a domandare quale sia il carisma più alto, di modo che si possa sapere quale è il ceto che va più rispettato, Paolo enuncia la sua grande visione della solidarietà umana nel Cristo e proclama la sua grande scoperta.

Paolo segna una data che non ha uguale nella storia dello sviluppo del Cristianesimo perchè Paolo ha creato la visione spirituale del Cristo. Se il Cristo empirico è nato galileo, il Cristo mistico è nato dalle viscere della conversione paolina. Paolo si vanta, nella sua seconda lettera ai Corinzi, di non aver conosciuto Cristo secondo la carne: anzi, quand'anche lo avesse conosciuto, di non volerlo riconoscere più, unicamente preoccupato del Cristo nello spirito.

Che cos'è il Cristo secondo lo spirito? Cristo aveva annunciato il regno di Dio e imposto la trasformazione interiore e la vigilanza per aspettare la venuta del grande giorno. Ma la speranza dei credenti andava diminuendo. Paolo interviene. Il regno di Dio può tardare, ma la continuazione della società cristiana è garantita perchè fra l'annuncio del Cristo che è suonato sulla terra e l'avvento del regno si è interposta, come mediatrice, la figura del Cristo mistico, che Paolo ha creato e proiettato nello spazio e nel tempo, per dare ai fe-

deli la inviolabilità del diritto di appartenenza al Regno, quando che fosse.

Il Cristo mistico è la grande creazione di Paolo. Il credente che scende nella piscina battesimale riproduce la calata del Cristo nel sepolcro, e quando ne esce, riproduce la salita al Cielo di Cristo. Il fedele è un membro del corpo di Cristo. Paolo enuncia tutto questo non con metafore. Noi, tardi seguaci del messaggio di Cristo, non sappiamo vivere con quell'intensità di partecipazione alle realtà rivelate con cui vivevano i vecchi cristiani. Paolo non ha occhi per il mondo visibile, vede l'invisibile; Paolo palpa solo l'impalpabile; Paolo ode soltanto voci insensibili ed ineffabili, vive nell'assoluto e nel trascendente come pochissime anime cristiane hanno vissuto e come nessuno oggi sa vivere. Oggi noi abbiamo soltanto la sensazione del mondo visibile, ed è questa nostra deficienza la scaturigine di tutte le nostre jatture. Paolo vede il Cristo mistico che si viene formando nella storia come l'aggregazione dei credenti in lui, nel suo corpo, che è sempre in progresso, che è sempre in via di celebrazione dei valori celebrati con l'annuncio e il bando della Nuova Novella.

Se la comunità dei credenti è il corpo stesso del Cristo, a che pro parlare di carismi e di divergenze nascenti dai carismi stessi?

A questi petulanti e piccoli convertiti di Corinto, gente boriosa che crede di poter accampare molti titoli, Paolo dice: i carismi non valgono nulla, esiste un solo grande carisma che non è il carisma passivo, dono dello spirito, ma che si rivela nella pratica ed è la solidarietà fraterna, la carità.

Dal giorno in cui Cleante aveva sciolto il suo inno a Zeus, la lingua greca, la più bella, aristocratica delle lingue non era stata mai adoperata per esprimere così armoniosamente degli alti concetti come in questo canto di Paolo all'Amore.

« Quando io possedessi tutte le lingue, tutta la fede, quando io dessi tutte le mie sostanze ai poveri ed avessi il dono della profezia; se non ho l'Amore sono simile ad un cembalo risonante o ad un bronzo che fa vano strepito. Siamo oggi pencolati a guardare sull'abisso della vita umana e la guardiamo attraverso uno specchio deformante. Verrà un giorno in cui l'imperfetto sarà eliminato e noi avremo il possesso della pace e della verità in Dio. Ma per ora una cosa è più alta e preziosa di tutte: l'Amore ».

La sinfonia paolina continua verso il suo epilogo: si annuncia brusco e impetuoso il tema del Peccato e del Riscatto.

C'è il racconto del Genesi. Adamo ha proiettato sul genere umano le conseguenze

della sua disobbedienza a Dio. Voi immaginereste che il mito del peccato originale si debba ritrovare in tutte le pagine della Bibbia e che il nome di Adamo debba ritrovarsi nei salmi e nel libro di Giobbe, che è la trattazione specifica del problema del male e del dolore. In questo libro il nome di Adamo sarebbe dovuto ricorrere sempre. Invece il suo nome non appare quasi mai nella Bibbia e neppure nei Salmi penitenziali, nè in Giobbe; anche nei Vangeli il nome di Adamo non ricorre mai, tranne in quello di Luca, nella posticcia e artificiosa genealogia di Gesù.

Paolo è il primo a parlare di Adamo nel Nuovo Testamento. Nella lettera ai Galati aveva parlato di Abramo: Abramo è giustificato per il suo atto di fiducia nella provvidente volontà di Jahve. La sua fede era un simbolo della fede nel Cristo veniente. La sua figliolanza non è più collegata pertanto ad un carattere etnico, bensì ad un carattere morale: ognuno che nutra fede nel Padre, è figlio di Abramo.

La visuale di Paolo dei destini dell'umanità ha però bisogno di allargarsi anche oltre Abramo, e risalire ad Adamo (capo XV della I lettera ai fedeli di Corinto). I fedeli di Corinto non han nulla compreso del destino di essere chiamati alla partecipazione del regno di Dio. Ma il cadavere che è deposto nel

sarcofago ed è mezzo putrefatto, risorge ugualmente nella gloria, perchè se noi, come carne, siamo figli d'Adamo, come spirito siamo figlioli di Cristo.

Balena nella mente di Paolo questa contrapposizione fra Adamo e Cristo. Come tutti i figli d'Adamo sono figli nella carne, di Adamo, così i figli di Cristo sono figli, nello spirito, di Cristo. Il quale, risorgendo, ha aperta la strada ai fratelli che lo seguono, nella via del trionfo imminente; quindi siamo figli d'Adamo nella carne, di Cristo nello spirito.

Questa nostra figliolanza da Cristo, nello Spirito, predomina su quella da Adamo. Il concetto matura nel sub-cosciente di Paolo ed arriva alla sua affermazione solenne nella lettera ai Romani.

L' apostolo vive d' ideali da propagare; il teologo d' ideali da sistemare. Quest' ultimo tratta le idee religiose come un anatomista tratta le membra d'un cadavere. Paolo ha menzionato Adamo in contrapposizione a Cristo; il padre dei morituri l'uno, il padre dei resurretturi l'altro. V'è quindi nella sua coscienza il dilemma che si approfondisce sempre più. Qualcuno a Corinto ha insegnato l'impossibilità per la carne umana di risorgere, ma ha detto che il racconto del Genesi, della caduta originale, è simbolistica. Filone

l'aveva spiegato; vi è l'intelletto, la parte intellettiva in noi (Adamo) e v'è la parte sensibile (Eva), ma occorre il piacere che stimola le nostre operazioni spirituali e il piacere è simboleggiato dal serpente.

Adamo è la nostra capacità intellettiva, Eva è la nostra sensibilità: ed il serpente è il piacere.

Ma Paolo non può seguire quest'idee astratte e irreali. Adamo e Cristo sono per lui i rispettivi capistipiti di due umanità, sul terreno della moralità sociale. La dottrina esposta nella sua lettera è la dottrina della colpa originale e della redenzione avvenuta nel tempo, per opera del Cristo. Paolo aveva una grande consapevolezza del male che aduggia l'esistenza degli uomini. Il primo capo è una pittura terribile, terrificante della società del suo tempo. Egli si compiace di rilevare quello che v'è di malvagio e lo fa con compiacimento, perchè sa che di fronte a questa pittura può sollevare la visione della redenzione operata dal Cristo. Tuffando più a fondo lo sguardo nelle bassure della vita umana, si può assurgere alla visione del destino glorioso dell'umanità.

Egli dice: ora, come attraverso ad un uomo il peccato entrò nel mondo e con lui entrò la morte (versetto 12 capo V lett. ai Romani), così attraverso ad un altro uomo la

giustizia è venuta nel mondo e, con la giustizia, la vita ».

Egli è preso dall'impeto della sua visione, tanto da dimenticare la seconda parte della sua antitesi: « e così attraverso ad un uomo è entrata la giustizia e la vita nel mondo ». E ripete invece la prima asserzione. E così la dottrina del peccato originale è, per la prima volta, solennemente annunciata: la dottrina della nostra compartecipazione giuridica alla colpa commessa da Adamo, perchè tutti gli uomini peccarono in lui. Questa dottrina fu rafforzata in seguito quando si tradusse: chè tutti peccarono in Adamo: « in quo omnes peccaverunt ». Questo è il preambolo del tema della caduta e del riscatto.

Paolo sente che questa colpa di Adamo si è propagata e trasmessa nelle viscere di tutta l'umanità; ogni uomo è peccatore; ogni uomo porta in sè la trasmigrazione di questa malattia; questo male si è proiettato nel mondo, che geme in una schiavitù, che è risultata dalla colpa di Adamo, perchè è l'uomo che ha ridotto in servitù tutto il creato.

Di fronte a questa tragica visione si libra immediatamente l'altra della liberazione e della speranza. Tutto l'universo, la universa creazione (capo VIII) sono come un essere, proteso con l'occhio aguzzato verso la lontananza, facendo schermo delle mani per me-

glio vedere, in attesa della rivelazione dei figli di Dio, sapendo che quando questa appaia, esso, l'universo, gemente nei ceppi d'una non voluta servitù, sarà riscattato nella beatitudine

Chi dice che il Cristianesimo non ha il sentimento della natura? Bastano questi pochi incisi paolini per darci una sensazione così potente di solidarietà col creato, come nessun'altra religione ha dato. Questa solidarietà non è partecipazione dei viventi al mistero della vita, ma di tutto il creato alla speranza del regno di Dio e non c'è più grande fraternità che quella che nasce dall'ideale e dalla speranza

Si comprende che dopo questo impasto di temi diversi, Paolo possa intonare il suo tema finale di gioia. Come il finale della IX Sinfonia di Beethoven, quello di Paolo è il finale della gioia. Paolo ha fatto della gioia un dovere; qui Paolo è aderente a Cristo. Il primo dovere dell'uomo si potrebbe dire che non è quello di fare il bene, ma di attingere gioia dal proprio fratello e dargli gioia, quello di concepire la società umana come una cooperativa di gioia. La parola è di Paolo che chiama i fratelli cooperatori di reciproca gioia.

Perchè quando lo spirito umano è proteso verso la gioia e sa di non avere altro destino che di attingere gioia, allora il bene na-

sce spontaneo dal cuore umano e la società umana diventa cooperativa di gioia e di bene. La virtù non è dovere; la gioia è dovere: la virtù è frutto della gioia percepita nella vita sociale. Ecco perchè Paolo è il grande creatore della morale umana: egli non è un moralista, nè un emanatore di leggi. I valori che possono render buoni gli uomini e la capacità d'inculcare il senso della gioia hanno più valore delle categorie astratte della morale codificata.

Paolo ha potuto scrivere e gridare ai suoi corrispondenti di Filippi alla vigilia del suo martirio: « gioite nel Signore ininterrottamente, lo ripeto ancora una volta; gioite! »; perchè egli sa che il Signore è vicino ed il regno di Dio è imminente e, più che imminente, è presente, perchè il regno di Dio non è comunismo di beni materiali, non partecipazione di beni sensibili, ma è gioia, è pace, è letizia nello Spirito che è il Signore.

Dimodochè come già nell'insegnamento di Gesù così in quello di Paolo, il regno di Dio è presente, vissuto nell'atto in cui lo si formula, perchè lo spirito umano può anticipare gli eventi futuri solo che egli viva nelle sfere più alte della speranza e del suo sogno. Paolo è il creatore della morale cristiana; il giorno in cui essa è stata trascritta nei codici è diventata fariseismo.

Quando, condannato, Paolo si è avviato al suo martirio egli si è probabilmente ripetuto che nulla l'avrebbe separato dal Cristo; ha offerto la sua testa al carnefice, ma egli sapeva che il suo messaggio non sarebbe morto con lui. Ma non so se egli ha pensato che Cefa e Apollo, sopravvissuti nel legalismo e nella speculazione metafisica, avrebbero insidiato il suo insegnamento dopo la sua morte.

La tragedia è tutta qui, nel tentativo permanente di mantenere vivo il valore del Cristo Mistico nella tradizione empirica della disseminazione del Cristo nel tempo.

Paolo ha dato una tremenda consegna: di essere in una posizione di equilibrio instabile, fra il futuro ed il presente, fra il palpabile e l'impalpabile. Consegna questa tanto più ardua in quanto è connaturato nell'uomo qualche cosa che può essere più funesto della spada e della persecuzione: la pigrizia umana. Come rassegnarsi a vivere in una posizione d'equilibrio instabile? La storia del Cristianesimo è il tentativo di strappare a Paolo il suo Cristo mistico. Nè c'è da ritenere che le tradizioni riformate gli abbiano restituito il suo Cristo mistico, perchè esse hanno fatto a loro volta dell'organismo mistico, che Paolo aveva creduto d'instaurare fra i credenti, una realtà invisibile.

Si discute se la Chiesa deve essere visibile od invisibile. Paolo, che parla correntemente di chiesa, non si preoccupa mai di questo problema. Come può essere invisibile il corpo mistico del Signore? Questi non può mai essere invisibile, perchè è la totalità dei fratelli e questi sono una realtà visibile. Cristo è lo spirito; il corpo è la totalità dei fratelli. Quindi il Cristo mistico è veramente il Cristo che vive, sensibile, nella storia. Ma allora c'è un compito per la società cristiana: quello di far risentire sempre questa augusta realtà.

Questo compito sarà assolto un giorno. Paolo non ha fretta, attende nel suo sepolcro. Ha veduto passare lungo le vie che lo fiancheggiano milioni e milioni di pellegrini chiamati da Pietro. Ma quest'ultimo ha mai dimenticato la sconfitta di Gerusalemme e la ribellione di Antiochia? E l'Apostolo ha mai d'altro canto dimenticato il rischio di Corinto? Attraverso i secoli le speculazioni teologali hanno continuato a tendere insidie all'insegnamento di Paolo, ma Paolo non teme per questo. Egli ha veduto passare accanto a sè i grandi restauratori del suo pensiero; vi passò un retore numida, Agostino; vi passò Gioachino di Fiore che avrebbe ripreso il verdetto della lettera ai Corinzi; vi passò accanto il monaco teutone, che doveva scatenare nella

società cristiana il più vasto uragano che l'abbia mai lacerata.

Paolo ha sempre aspettato; oggi aspetta più che mai. E verrà il suo giorno, perchè quando gli uomini presi dall'ebbrezza del loro godimento saranno diventati altrettanti Caini, allora la parola di Paolo guadagnerà una nuova vittoria, perchè parola di pace, di misericordia, di perdono. Egli ha scritto una volta, rivelando la ragione del suo successo: « io dimentico il passato perchè ho lo sguardo proteso verso l'avvenire, dove la vocazione di Dio nel Cristo ha segnato la mia mèta: il Regno di Dio ». E la mèta è più luminosa e cogente che mai.

IL CRISTIANESIMO PRECOSTANTINIANO

La folla romana che, all'alba del 29 ottobre 312, si riversava in massa sulla Via Flaminia, incontro al vincitore di Massenzio, andava incontro ad una singolare sorpresa. Quando incominciarono a sfilare i primi scaglioni delle truppe di Costantino, la folla osservò che sugli scudi dei soldati era inciso come emblema legionario il monogramma di Cristo. La sorpresa dovette essere grandissima. Si doveva indubbiamente buccinare da parecchi giorni in città che il figlio di Costanzo, che aveva percorso così trionfale marcia su Roma, si proponesse veramente d'introdurre una mo-

dificazione sostanziale, radicale nella politica religiosa dell'Impero, non sotto l'assillo di intime convinzioni, ma sotto lo stimolo di preoccupazioni politiche concernenti il mondo orientale.

Educato in Oriente, lungimirante, calcolatore per temperamento, Costantino deve aver avuto presente fin dal primo momento in cui ha ingaggiato la sua lotta contro Massenzio, una politica orientale speciale, quella politica che avrà la sua prima manifestazione concreta nel trasferimento della capitale a Bisanzio e la prima espressione teorica nell'adozione del monogramma cristiano, nel passaggio ufficiale dell'Impero alla religione fino alla vigilia perseguitata, che avrà la sua espressione solenne nell'editto di Milano.

Il Cristianesimo non era ancora in occidente la religione della maggioranza. Esso aveva raggiunto la maggioranza solo in alcune zone dell'Oriente, sulle sponde settentrionali dell'Africa romana: ma l'occidente continentale europeo era dominato dalla professione pagana e non c'erano ragioni di calcolo politico, circoscritto alla visione del mondo occidentale, che potessero suggerire a Costantino una metamorfosi politica, destinata a delle conseguenze incalcolabili, sopratutto nello sviluppo del Cristianesimo storico.

Mi sono domandato parecchie volte che cosa avrebbero pensato Tacito e Tertulliano, se in quell'alba del 29 ottobre avessero potuto mischiarsi alla folla che usciva incontro al trionfatore, ed avessero potuto fare le loro riflessioni sulla metamorfosi politica religiosa, di cui l'incisione del monogramma cristiano era l'espressione appariscente.

Abbiamo visto come Tacito, primo testimone profano intorno alle origini del cristianesimo, aveva accomunato l'esperienza cristiana, il messaggio di Cristo, a quelle realtà « atrocia atque pudenda » che confluivano a Roma da tutte le parti dell'Impero. Egli aveva chiamato il Cristianesimo una « superstitio », l'aveva definito uno di quei flagelli rovinosi e pestilenziali che pullulavano nelle regioni marginali dell'Impero, e rifluivano verso la capitale. La sua anima si sarebbe ribellata all'idea che una simile religione potesse assurgere ai fastigi del potere. Comunque egli avesse rivolto lo sguardo intorno, egli non avrebbe trovato nulla nel Cristianesimo capace di farlo recedere — lui, profondamente romano — dalla valutazione del Cristianesimo, che egli dava alla fine dei suoi Annali. Se egli avesse interpellato le espressioni molteplici del Cristianesimo avrebbe levato la voce inorridito; egli non avrebbe potuto comprenderle. Se egli avesse letto l'Apocalissi,

avrebbe potuto fremere di sdegno. Se avesse interpretato la lettera di Diogneto, se avesse potuto risalire ai Vangeli vi avrebbe trovato l'enunciazione di una dottrina difforme da tutte le sue tendenze e predilezioni.

Se quell'alba del 29 ottobre si fosse trovato con la folla che andava incontro a Costantino trionfatore avrebbe egli pronunciato lo stesso verdetto contro il Cristianesimo? Il suo, sarebbe stato il medesimo verdetto di due secoli prima? Il Cristianesimo che egli poteva interpellare all'alba del IV secolo era lo stesso cristianesimo che egli avrebbe potuto interpellare all'alba del II?

Ecco il quesito.

Se avesse giudicato coi criteri del suo tempo, sarebbe rimasto sbigottito. Come! l'Impero si acconciava a riconoscere come religione ufficiale quella fede religiosa di cui egli aveva orrore e che disprezzava? Ma il Cristianesimo del IV secolo è identico a quello del II secolo incipiente? La conversione di Costantino non starebbe a segnare per caso la conversione della fede vittoriosa? Il millenarismo, all'epoca in cui Tacito scriveva, rappresentava una delle forme più diffuse dell'interpretazione del Cristianesimo; anche più tardi tutta la società cristiana rimane satura dello spirito del millenarismo e Ireneo che se ne parte dalla sua patria anatolica e viene fino sulle rive

del Rodano, porta con sè in Occidente ancora l'interpretazione millenaristica.

All'alba del IV secolo il millenarismo è morto, e se all'epoca di Massimino un vescovo può ancora patrocinare idee millenaristiche, si tratta di un vescovo ormai sopravissuto e superato.

L'Apocalissi canonica, con il verdetto del capo XVIII dell'Apocalissi contro Roma, nessuno l'avrebbe più ripetuta nel IV secolo; già al terzo secolo più nessun vescovo avrebbe ripetuto l'Apocalissi, considerata ormai come libro eretico. Dionigi d'Alessandria non poteva pensare che un libro così saturo di spirito apocalittico, un libro così profondamente rivoluzionario, potesse figurare fra i libri canonici. La lettera a Diogneto, con il suo spirito extraromano, non esprimeva più lo spirito della società cristiana del IV sec. nascente.

Cosicchè noi potremmo supporre che nel quarto secolo Tacito, se fosse stato in grado di conoscere gli atteggiamenti coetanei del Cristianesimo, non lo avrebbe più definito una « superstitio », non lo avrebbe più collocato fra i malanni repugnanti che confluivano ed erano celebrati nella metropoli.

Pensiamo ad un altro scrittore che avrebbe potuto assistere quella mattina del 29 ottobre alla marcia trionfale di Costantino, ed avrebbe potuto restare interdetto di fronte a

tale spettacolo: Tertulliano. Questi è, senza dubbio, il più potente scrittore cristiano preconstantiniano. Africano, profondamente imbevuto della cultura classica ed aderente al Vangelo con piena consapevolezza di tutto quello che c'è di rivoluzionario nel messaggio cristiano, ha proclamato che il Cristianesimo era una religione che non meritava la persecuzione delle autorità costituite, bensì il favore pubblico, perchè era la sublimazione e la celebrazione suprema dei risultati più alti della speculazione pagana. Egli dice che il cristianesimo è una religione così alta, sublime, perfetta che gli stessi imperatori che l'hanno perseguitata si sarebbero ad essa convertiti, se si fossero potute verificare l'una o l'altra di queste due alternative: che cioè il mondo potesse fare a meno di sovrani o che i sovrani potessero diventare cristiani. (Capo XXI del suo Apologetico).

Poche parole le sue, che egli ha gettato là spontanee, quasi assiomatiche.

Per lui era ugualmente impossibile che il mondo potesse fare a meno di Cesare o che un cristiano potesse salire sul trono, perchè il mondo non può fare a meno di governanti, di reggitori, e d'altro canto un cristiano non può essere mai un Cesare, perchè altrimenti la prima cosa che dovrebbe fare, sarebbe quella di scendere immediatamente dal tro-

no. Tertulliano pertanto trovava un'incompatibilità assoluta fra l'una e l'altra professione.

Voi direte: Tertulliano è un uomo paradossale, è un mezzo eretico, è un aberrante nella tradizione del Cristianesimo. Ma Tertulliano si faceva forte d'una parola del Cristo. Il rapporto dei cittadini di Roma con le autorità costituite era stato un problema sottoposto al Cristo. I Farisei si erano un giorno avvicinati al Cristo con aria sorniona per domandargli se era lecito pagare il tributo a Cesare, quel tributo che gli Ebrei consideravano come un'inferiorità e un obbrobrio. Gesù domanda una moneta e mostra che su di essa c'è il conio di Cesare e così risponde allora: « Restituite quel che è di Cesare a Cesare e quello che è dell'Iddio all'Iddio ». Da notare che « Cesare » non ha l'articolo determinato, mentre « Iddio » lo ha. Questa è la politica evangelica, la politica del Cristianesimo primitivo; si potrebbe definire la politica della restituzione: restituite a Cesare, al potere di Cesare quel che è stato posto in circolazione da Cesare, ma restituite all'unico Iddio quel che dall'unico Iddio è stato posto in circolazione.

Questa risposta non manca d'ironia; la moneta è qualcosa che è stata messa appunto in circolazione da Cesare ed è logico che gli sia restituita, ma « voi dovrete restituire a Dio

quello che porta il conio di Dio ». C'è qualcosa in circolazione che porta il conio di Dio e questo è l'uomo, lo spirito dell'uomo. Allora quest'altra moneta con il conio di Dio non può essere restituita ad altri che a Dio.

La vita è un mercato di due monete, messe l'una in circolazione dai poteri empirici e l'altra dai poteri trascendentali. L'una e l'altra debbono essere restituite ai rispettivi coniatori.

Tertulliano si è compiaciuto di commentare questo passo di San Luca: parecchie volte anzi torna a commentare queste parole che sono capitali, perchè esprimono la politica cristiana che, dal punto di vista dei risultati nello sviluppo della civiltà mediterranea, è stata la separazione radicale fra valori politici e valori religiosi. Il cristianesimo, se ha avuto funzione nella storia, è stata quella di scindere i valori politici da quelli religiosi e di fare un parallelo che va in direzioni diverse, e rappresenta l'espressione molteplice dei doveri dell'uomo verso i poteri empirici e verso i poteri trascendentali.

Tertulliano dice che il Cristianesimo è tal cosa, è tale sovrano riconoscimento assoluto della nostra dipendenza da Dio, da non essere possibile che un sovrano possa manomettere quello che è dominio esclusivo di Dio. Era assurdo pertanto per lui pensare che i so-

vrani potessero non esistere nel mondo e che un cristiano potesse diventare sovrano. Lasciamo a lui questa sua formulazione e vediamo come all'alba del IV secolo avrebbe potuto valutare la conversione di Costantino. Che cosa c'era di cambiato nel mondo e nell'intima, viva sostanza della tradizione cristiana costituita? Che cosa era il Cristianesimo all'alba del IV secolo?

Per molti secoli la società cristiana non si è posta questo problema. I risultati della conversione di Costantino sono stati così importanti che il Cristianesimo medievale non si è posto neppure il quesito. La conversione di Costantino ha permesso alla religione del Vangelo di espandersi senza ostacoli, ma quando la società cristiana, che ha attraversato tutto il medioevo, spiegando la sua attività sociale, ha abusato di questa sua possibilità di conquista, quando il processo di mondanizzazione della Chiesa, incominciato all'epoca di Costantino, ha raggiunto il suo apogeo ed ha fatto della Chiesa una società, uno stato pieno di preoccupazioni terrene ed ecclesiastiche, qualcuno è insorto ed ha chiesto se la conversione di Costantino con le sue conseguenze non ha rappresentato la più tremenda iattura per il Cristianesimo originale. Il primo che ha pensato questo è Pietro Valdo.

Sono i valdesi che per primi hanno proclamato gli effetti disastrosi della conversione di Costantino. Anche Dante ha fatto suo questo concetto, ma non è il primo a farlo; ha riconosciuto quanto fu funesta la conversione di Costantino e « la dote che ha impinguato » il primo papa temporale, Silvestro.

Pietro Valdo è stato il primo grande riformatore italiano. Ma i primi grandi riformatori non sono stati concordi nel giudizio della conversione costantiniana. Pietro Valdo ha giudicato funesta la conversione di Costantino per i benefici che hanno deformato, spiritualmente depauperato la Chiesa. Gioachino da Fiore pensa invece che la conversione sia stata un gran bene perchè vi riconosce, vi vede l'inizio del trionfo della vita monastica nella chiesa. I francescani spirituali penseranno con Valdo che la conversione ha inquinato la Chiesa di Roma, ed è da questa loro idea che Dante prenderà lo spunto per il suo verdetto.

Non si può negare che è stata possibile la conversione di Costantino in quanto il Cristianesimo al IV secolo aveva subìto un sensibile processo di alterazione. Noi siamo partiti nella prima lezione dall'enunciazione dei motivi cardinali dell'insegnamento di Cristo e di Paolo. Nella seconda lezione abbiamo visto i motivi tematici della sinfonia paolina; il mo-

tivo della libertà, dell'amore, del peccato, del riscatto, della gioia. Paolo ha intessuto la sua sinfonia con questi temi, l'ha impastata, organizzata in modo da costituire l'appagamento delle esigenze dell'anima cristiana. Gesù aveva enunciato dei motivi più elementari ancora. Egli, più che tutti gli altri, ha ridotto il suo insegnamento a pochissimi assiomi che non hanno nulla di dottrinale, ma sono semplicemente la spiegazione degli enigmi della vita: il problema dell'amore, del dolore, il problema del rimorso e l'incubo della morte. Questi sono stati trascritti da Cristo in modo tale da appagare i nostri bisogni e le nostre inquietudini. Ma la sua parola è stata trascritta da Paolo in motivi tematici che hanno costituito una vera sinfonia, che è stata consegnata alla società cristiana; ma come una sinfonia si può perdere e frantumare se la si moltiplica attraverso i suoi esecutori, così la sinfonia paolina non si è potuta trasmettere senza che perdesse del suo ritmo e diventasse qualcosa d'indeterminato. Questo processo di deformazione è quello che caratterizza i primi secoli cristiani.

Paolo aveva intonato il tema della speranza; noi non troviamo più dopo di lui che risuoni il motivo del regno di Dio che viene. Possono aver subito oscillazioni, elaborazioni le sue concezioni cristologiche ed ecclesio-

logiche; il suo motivo dominante è quello dell'escatologia. Dalle sue prime lettere alle ultime, il motivo costante è il motivo della vicinanza del regno di Dio. Ma come far vivere una società, che va progredendo e crescendo, d'una speranza che non si realizza mai, come evitare che il motivo della speranza si venga affievolendo, mentre si trasmette ad un maggior numero di seguaci?

Il tema del regno di Dio è il tema che più si consuma nella trasmissione alle generazioni cristiane. Infatti, i millenaristi l'interpretano in senso comunista, mentre gli altri, in un senso differente. La febbre d'infatuazione scolastica, la mania della costituzione disciplinare e gerarchica, sono dei fenomeni che vanno a detrazione dell'intensità del tema della speranza, perchè se vi sono due posizioni dello spirito incompatibili, sono la posizione dell'aspettativa cieca, folle, pazza del regno di Dio e le esigenze della speculazione razionale e della organizzazione empirica.

Lo gnosticismo che annuncia la « gnosi » rappresenta il primo tentativo di logoramento dell'esperienza escatologica. La dottrina di Marcione che tenta il ripristino dell'insegnamento di Paolo nella sua purezza, è un tentativo di contrapporre alla speculazione dialettica, la percezione diretta dell' assoluta originalità e trascendenza di Cristo. Marcione è

un dualista puro, è un rivelatore del dualismo che esiste nella vita dell'uomo come nel cosmo. Che cosa sosteneva? Che la rivelazione di Cristo era qualcosa di nuovo, che non aveva nessun addentellato nel vecchio Testamento: terribile posizione, che il Cristianesimo non avrebbe potuto far propria senza perdere alcuni suoi titoli di verità. La verità è infatti al di sopra del tempo e dello spazio, perchè una verità che incomincia nel tempo è una verità monca e lacunosa. Per questo la società cristiana ha dovuto collegare la rivelazione cristiana al Vecchio Testamento, perchè se si fosse lacerata e disciolta l'unione che collega il vecchio ed il nuovo Testamento, si sarebbe staccata la rivelazione cristiana dagli annunci del profetismo. Marcione è condannato, ma nello sviluppo del II secolo la sua posizione è ben netta. Egli afferma che la rivelazione del Cristianesimo non ha nulla in comune con la rivelazione del Vecchio Testamento; che il Vangelo è il bando di uno sconosciuto Dio di bontà; egli insegna che il Dio del Vecchio Testamento è Dio di giustizia, mentre il Dio del Nuovo è Dio d'amore, sì che fra i due non c'è nè vi può essere concordia. Il Dio del Vecchio Testamento è Dio della potenza sopratutto bellica e Dio vendicatore, mentre quello del Nuovo è Dio di bontà, di perdono, di gioia. Come si possono mantenere a contat-

to questi due mondi? Marcione affrontava direttamente le conclusioni più estreme, le accettava e strappava il Nuovo Testamento dal Vecchio, proclamando che il Nuovo Testamento è la rivelazione d'un Dio ignoto. Egli ha fatto una cernita nell'epistolario paolino ed ha eliminato dai Vangeli quello che, a suo modo di vedere, rappresentava una contaminazione giudaica della predicazione di Cristo. Noi abbiamo le sue opere soltanto attraverso i frammenti, ma noi vediamo in lui un'interpretazione coerente dell'insegnamento paolino, in tutta l'interezza assoluta e intransigente del suo significato.

Condannato da Roma, dove egli aveva incominciato ad esercitare il suo magistero, Marcione ebbe numerosi seguaci. Apollo dal canto suo riprendeva la sua campagna contro Paolo attraverso la gnosi, mentre Cefa cercava di assimilare Paolo a sè, contro ogni tentativo d'interpretazione mistica dell'insegnamento paolino. Ma Roma vigila e interviene. Fin dal tramonto del primo secolo la lettera di Clemente ai fedeli della comunità di Corinto rappresenta la sforzo di Roma per dominare le comunità lontane.

Quando al tramonto del II secolo una rinascita di profetismo in Anatolia dette la sensazione alle comunità cristiane che per essere fedeli all'insegnamento di Gesù occorreva

aver fede nell'avvento del Regno di Dio, Roma condannava la reviviscenza profetica del mondo frigio e la cristianità precostantiniana assisteva alla prima manifestazione di una tragedia che si è ripetuta nella storia del cristianesimo.

Il montanismo (da Montano) annuncia l'avvento del « Paracleto »; questo era stato annunciato nel Vangelo e la comunità cristiana ha vissuto nell'aspettativa dello « spirito confortatore ». Il marcionismo aveva fatto del Cristianesimo un'esperienza etica decisa a polarizzarsi verso la bontà assoluta rimuovendo qualsiasi elemento politico; il montanismo era una reviviscenza di profetismo ed annunciava l'avvento del Paracleto. Il montanismo fa numerose conquiste nel mondo africano cristiano ed ha un grande interprete in Tertulliano. Ed ecco il dramma.

Tertulliano è montanista. Attende l'economia dello spirito, il regno di Dio, annuncia che a questo Regno i credenti parteciperanno nella totalità della loro natura corporea e spirituale, ma per sostenere la sua speranza montanistica ha bisogno di escogitare una teoria in antitesi con l'anima profonda del montanismo. Quindi, il primo sistematore teologico nella Chiesa è un credente nel Regno dello spirito, che avrebbe dovuto essere contrario ad ogni teoria.

Il fatto ci pone di fronte al problema dei rapporti fra speculazione astratta, cioè teologia, ed esperienza religiosa apocalittica, cioè escatologia. E' il problema dei rapporti fra speculazione ed esperienza religiosa. Quali sono questi rapporti? E' questo il problema permanente nella storia del cristianesimo. Quale è la funzione della filosofia nel campo religioso? E' un elemento indispensabile? La religione è una metafisica?

Qualcuno dirà che la religione non è un mito ma rito, atteggiamento di spirito, ma non speculazione razionale. Tertulliano ha detto che perchè una verità religiosa sia credibile dev'essere assurda e per essere credenti bisogna aderire a qualcosa di extra-razionale, Tertulliano, che ha sentito così profondamente il carattere extra-logico dell'esperienza religiosa. Quest'uomo che si è fatto espellere dalla comunità per questo, è l'uomo che ha dato alla chiesa latina una teoria trinitaria. Il suo caso è veramente drammatico: ha dovuto combattere degli avversari verso cui aveva simpatia; ha dovuto combattere Marcione perchè questi si figurava un regno di Dio impalpabile che ripugnava a Tertulliano che voleva un regno sensibile; Tertulliano che ha voluto proclamare l'avvento dello Spirito e che ha dovuto annunciare una forma di rivelazione extra-razionale, è quello stesso che, per sostenere

la sua fede nell'avvento del Paracleto, ha dovuto proporre un dogma trinitario.

Egli è il primo ad usare la parola « persona »; è il creatore della teologia « economica ». Tertulliano ed Ippolito sostengono che esiste una teologia economica, un'economia di Dio, un'economia nel divino. Per i cristiani del II e III secolo la parola economia significava che Dio è un essere trascendente che ha in sè un regime amministrativo. Esiste una sostanza divina ed esistono delle persone divine. Le chiese cristiane che professano il dogma trinitario non hanno la sensazione di come questo sia nato. In Paolo troviamo l'accenno allo Spirito ed al Signore, ma troviamo che egli sembra identificare il Signore e lo Spirito. I teologi che nel III secolo professano la teologia trinitaria, la professano perchè questa teologia è stata spiegata in maniera aperta da due credenti nel regno di Dio imminente: Tertulliano ed Ippolito di Roma. Perchè questo deve essere supposto: che esiste in Dio un'amministrazione, una molteplicità di ipostasi, perchè altrimenti non esiste filosofia della storia. Il dogma trinitario nasce per trasposizione teologica di una particolare visione dello sviluppo della civiltà umana: perchè esiste l'epoca del Padre, del Figlio e quindi l'epoca dello Spirito Santo. Poichè nulla nel mondo non è governato dal Dio, a

ciascuna epoca risponde un'entità divina: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo.

Gioachino da Fiore sosterrà che il dogma trinitario ha un valore pragmatistico storico e che bisogna vedere in questo la trascrizione della filosofia della storia e l'avvicinarsi degli uomini verso l'epoca dello Spirito Santo.

Tertulliano che ha voluto difendere la sua visione apocalittica nella storia, formula la sua dottrina in pieni termini filosofici, perchè in fondo egli, che fa della filosofia aristotelica un semenzaio di eresie, è un profondo filosofo anche lui.

Anche un Pascal potrà dire che per fare della vera filosofia bisogna farsi beffe della filosofia stessa: e farà con ciò della filosofia. In questo modo Tertulliano introduceva qualche cosa che rappresentava un allontanamento dalle forme del Cristianesimo all'alba dei suoi primi inizi. Così il Cristianesimo, pur ravvivandosi secondo l'aspettativa del movimento montanista, veniva assorbendo degli elementi che l'avvicinavano a quelle forme di speculazione, che avrebbero reso possibile la conversione di Costantino.

Vi sono varie forme di filosofia: vi sono degli spiriti filosofici e degli spiriti religiosi che chiamano filosofia una loro particolare esperienza, che è religiosa perchè è fede nel trascendente. Quando un filosofo ha determi-

nate credenze ed atteggiamenti idealistici nel senso morale della parola, esula dal campo della pura filosofia ed entra nel campo della religiosità pura. Occorrerà allora cambiare la nostra terminologia e chiamare col vero termine certi atteggiamenti filosofici che non sono affatto di opportunismo filosofico, bensì atteggiamenti di elevatezza e di intransigenza cristiane.

Il Cristianesimo antico ha conosciuto una pura speculazione razionale che è la speculazione razionale del movimento gnostico. In Tertulliano invece la forma filosofica ha avuto valore di puro strumento, non è stata fine a se stessa.

Questo non significa che con questa penetrazione di elementi concettuali il Cristianesimo smarrisse il suo carattere trascendentale, per accomunarsi ad altre forme di speculazione, che non hanno nulla di religioso. Questo è più tosto il destino di tutte le attività dello spirito per cui una determinata finalità non è mai raggiunta, ma deviata; specialmente la vita spirituale collettiva è il trionfo dell'eterogenesi dei fini.

Nella storia del fatto cristiano si può osservare anche che la penetrazione di elementi concettuali nell' ambito del Cristianesimo ha portato di pari passo ad un più facile addomesticamento della fede evangelica di fronte

all'autorità politica. E' un fatto che noi non possiamo contestare: ove la speculazione si è più profondamente insinuata nell'ambito dell'esperienza religiosa, si è verificata la possibilità maggiore per la credenza cristiana di perdere la sua autonomia di fronte alla politica empirica. Se il Cristianesimo è separazione di valori politici, dove il Cristianesimo è andato più saturandosi di elementi speculativi, può trovare una maggior facilità di accomodamenti con la autorità esteriore. Questo si è anche verificato sul terreno del dogma cristologico. L'adozione di categorie metafisiche nel modo di intendere la divinità del Cristo, ha fatto sì che il dogma cristologico, invece di rappresentare la formazione di quel Cristo mistico, che Paolo aveva sognato, diventasse una speculazione razionale che vuole spiegare l'origine del mondo attraverso la mediazione del « logos ».

Sono questi elementi di concettualità che hanno permesso la politica costantiniana del IV secolo perchè se un Cristianesimo premetafisico poteva enunciare il dilemma di Tertulliano, un evangelo rivestito di elementi filosofici si prestava molto meglio ad un assorbimento e ad una utilizzazione politici, ad uno di quegli accomodamenti di cui la storia politica è piena.

Con Costantino si è stabilito un patto di concordia fra il Cristianesimo e l'autorità imperiale. Il Cristianesimo che ha accettato l'accomodamento è naturalmente un Cristianesimo depauperato di certi elementi caratteristici del messaggio evangelico dei primi tre secoli, tanto è vero che all'indomani della conversione la società cristiana ha dovuto rivendicare l'autonomia di alcuni suoi valori.

Il IV secolo è, appunto per questo, il più drammatico secolo nella storia del Cristianesimo. La politica costantiniana è un tentativo di asservimento del Vangelo allo Stato. Il Cristianesimo nelle mani di Costantino doveva essere uno strumento di governo, ma il Cristianesimo ha sentito nelle sue viscere il colpo che era assestato alla sua originalità ed è insorto col movimento donatista, col grande movimento ascetico organizzato.

All'indomani della cosidetta conversione di Costantino (conversione che non deve far supporre un grande atto di resipiscenza da parte dell'imperatore, che non ebbe neppure il battesimo se non sul letto di morte), poichè contemporaneamente si delinea nella chiesa alessandrina l'interpretazione ariana del dogma trinitario, la fede cristiana insorge. Che cos'era l'arianesimo se non una riduzione del Cristianesimo ad una forma di filosofia razionale, in cui il Cristo non era che il primoge-

nito delle creature, creatura egli stesso, subordinata al Padre, che rimaneva uno ed inviolabile nella sua solitudine? Si veniva a togliere così al Cristianesimo ogni carattere misterico e la chiesa ha dovuto confermare questo suo carattere misterico. Le definizioni di Nicea non sono altro, sul terreno teologico, che tentativi di affermare di fronte allo Stato il carattere autonomo della rivelazione religiosa cristiana, cioè l'autonomia assoluta della società cristiana, di fronte alla società politica.

La rivendicazione del dogma trinitario è uno sforzo erculeo che la società cristiana ha compiuto per ribadire il suo carattere autonomo di fronte a tutto ciò che è autorità politica costituita, il suo carattere misterico. Il grande movimento scismatico del IV secolo, il movimento donatista, è, d'altro canto, una rivendicazione dell'autonomia della società religiosa di fronte a quella politica.

I donatisti sostenevano che Cristo e la Chiesa non debbono avere nulla in comune con l'autorità politica. Il Cristianesimo, per loro, è una società di minoranze, che non hanno alcuna interferenza con la società politica esteriore; è una minoranza che vive da sè e che deve preoccuparsi della vita carismatica e della realtà trascendente di Cristo. I donatisti africani si chiudono così nell'intransigen-

za della loro ortodossia e non vogliono che vi sia qualcosa in comune fra Cesare e Cristo; sono quindi dei seguaci di Tertulliano e per parecchi secoli mantengono la discordia, perchè molto astutamente la prima cosa che Costantino fece fu quella di mandare un'erogazione ai cristiani africani perchè non gli capitasse quello che ad altri era già capitato e cioè che non gli venissero mandati dall'Africa i vettovagliamenti per la capitale. Immediatamente larghissime zone si chiusero nella intransigenza e rifiutarono di accettare come vescovi coloro che avevano accettato dei doni dallo Stato. In realtà, le ragioni di accusa erano nelle ostilità contro questi vescovi che erano stati accaparrati da Roma. Fu appunto la discordia fra ortodossi e donatisti — la quale travagliò rovinosamente la Chiesa africana — che rese facile la conquista islamica. Ma comunque la cristianità di Tertulliano ha voluto insegnare che vi sono dei momenti per un cristiano in cui occorre preferire il suicidio ad un accomodamento.

Nel IV secolo il grande sforzo del Cristianesimo, la grande riscossa della spiritualità cristiana, sono rappresentati dalla propagazione monastica. Quali sono i rapporti fra Cristianesimo ed ascetismo? Il Cristianesimo è o no, ascetico? Bisogna prender atto del fatto che la parola « asceta » non è mai stata

adoperata nel Nuovo Testamento e che quando circolavano già da tempo i trattati sull'ascesi degli stoici, i cristiani non conoscevano l'ascetismo. L'asceta è un portato, è una tradizione pagana che viene dalle varie scuole platoniche, ciniche, pitagoriche.

Il cristianesimo è più che ascetico, ma non conosce ginnastiche quotidiane per l'addestramento alla più affinata spiritualità, bensì conosce la continua vigilanza su se stessi e di fronte al regno di Dio che viene; chi vive in quest'attesa, questi è l'asceta cristiano. Per parecchi secoli il Cristianesimo non ha conosciuto l'ascetismo; nel IV secolo noi vediamo invece un'esplosione immensa di ascetismo. Si organizzano cenobi dappertutto; abbiamo quindi i cenobiti e le comunità ascetiche. Qual'è il significato di tale espansione dell'ascetismo?

L'ascetismo incomincia da questo momento con l'essere uno dei fenomeni tipici della tradizione cristiana. Il Medioevo è la società monastica per eccellenza, è la creazione tipica del Cristianesimo. Il Cristianesimo ha creato la civiltà medioevale, che conosce il Cenobio e il Castello ma non lo Stato nè la proprietà, perchè questi ultimi sono stati assottigliati nei loro poteri, tanto da non aver nulla in comune con la nozione di proprietà antica o moderna o con la nozione di Stato, antico o

moderno. E' una civiltà che sta a sè, una civiltà che ha avuto un significato che dal punto di vista cristiano ha un enorme valore.

Si ha quindi una reazione dello spirito cristiano alla mondanizzazione della Chiesa, che ha avuto inizio con la conversione di Costantino. La chiesa ha bisogno d'immunizzarsi dalla penetrazione delle correnti terrene mondane e l'immunizzazione è l'espansione dell'ascetismo, che non lo si può considerare come un fenomeno unicamente morale, ma è un grande fatto storico e diventa una grande forza sociale, perchè se sul terreno politico empirico il cristianesimo è sceveramento di valori politici da valori religiosi, l'azione sociale del cristianesimo ha alcuni suoi connotati particolari che si possono esprimere e riassumere così: il Cristianesimo agisce sulla società e sulla vita civile rinnegandole in radice. Le sue conquiste sono conquiste per antitesi; è solo attraverso il rinnegamento della civiltà che il Vangelo crea la civiltà. Questo è paradossale per la nostra intelligenza: ma sta di fatto che solo quando il Cristianesimo è uscito dal mondo, ha creato e dato al mondo più alte espressioni culturali ed artistiche.

L'ascetismo rappresenta quindi una reazione dello spirito cristiano primitivo allo spirito di mondanizzazione che entra nella chiesa con la conversione di Costantino. Incomin-

cia una storia particolarissima dell'esperienza cristiana, che caratterizzerà la civiltà medioevale. Con questa molteplice insurrezione dei valori tipici cristiani la società cristiana del IV secolo salva la sua autonomia, con la lotta anti-ariana, con la lotta dello scisma donatistico e con la fioritura del monachismo organizzato. Ma la reazione era allo stato disperso; il Cristianesimo occidentale aveva bisogno di qualcuno che unificasse questi valori che ripullulavano, li organizzasse e ne facesse un sistema per lo sviluppo del Cristianesimo successivo, per la formazione della civiltà medioevale.

Nel momento in cui queste forze hanno bisogno di coagularsi per rappresentare una direttiva, c'è qualcuno che ritrova San Paolo, lo riporta in auge e ne fa un valore normativo.

Paolo era stato dimenticato; i temi della sua sinfonia si erano lacerati e dispersi; la società cristiana aveva abbandonato i suoi motivi tematici. All'epoca del pontificato di Damaso c'è a Roma un ebreo convertito che va alla scoperta di Paolo. Noi non lo conosciamo di persona; egli è stato chiamato il grande incognito (da Harnack). E' vissuto fra il 366 ed il 384 ed è stato avversario di Damaso. Questo interprete anonimo di Paolo è andato a scoprire in lui l'essenza della primiti-

va predicazione cristiana. Questo esegeta è il maestro di Sant'Agostino nell' intelligenza di Paolo.

Nel momento in cui Giuliano l'apostata, che aveva creduto che non fosse necessario accettare il Cristianesimo, per il fatto che questo aveva preso dalla religione pagana tanti elementi da non più distinguersi dalle più alte forme di speculazione pagana, quel Giuliano l'apostata che aveva pensato di potere soppiantare il Cristianesimo, e che appare come l'ultimo restauratore pagano, periva nell'infausta campagna partica, a Roma maturava l'esperienza dello scopritore di San Paolo, ed un fanciullo decenne, Agostino, riceveva nella Numidia dalle lábbra materne la sua prima iniziazione cristiana.

SANT' AGOSTINO

Ad autunno inoltrato del 383 giungeva a Roma dalla Via Ostiense, dopo aver traversato il Mediterraneo con uno degli ultimi vascelli percorrenti il tragitto da Cartagine a Ostia prima della sospensione della navigazione a metà novembre, un ventinovenne retore numida. Si chiamava Aurelio Agostino.

Che cosa mai aveva spinto questo giovane insegnante ad abbandonare la sua già fiorente scuola di Cartagine per andare a perdersi nella metropoli arcigna e livellatrice, che cosa mai aveva suggerito a questo giovane professore di retorica di abbandonare la sua fio-

rente scuola, gli amici, di abbandonare col tranello la vedova madre, per andare a tentare la fortuna oltre mare?

Descrivendo, un sedicennio più tardi, le vicende della propria vita, Agostino vedrà in questo suo trasportarsi a Roma una delle molteplici tappe attraverso le quali la guida della grazia doveva condurlo dalle sue peripezie con gli « eversores » di Cartagine alle acque purificatrici del battesimo a Milano. Ma oggi noi, grazie al confronto fra l'autobiografia delle Confessioni e le opere di Cassiciaco, quasi coetanee alla conversione, sappiamo cosa pensare di quell'ininterrotta confessione di colpe e di quei continui appelli all'intervento sublimante, trasfigurante della grazia, che costituiscono le Confessioni di Sant'Agostino.

Quando, al tramonto del secolo, molto tempo dopo il battesimo di Milano, S. Agostino scrive le sue « Confessioni », questo capolavoro di arte autobiografica, questo monumento di perizia letteraria di un retore espertissimo e di un teologo altrettanto squisito, noi vediamo che egli ha un sistema da patrocinare, ha delle idee teologiche da difendere, ha una visione particolare dei rapporti fra lo spirito umano e Dio da sostenere al cospetto della comunità, dimodochè le preoccupazioni cronistoriche esulano dal rac-

conto autobiografico di Agostino, per cedere il posto ad una dimostrazione di determinate idee teologiche mercè il riferimento alle vicende del vescovo già da quindici anni convertito.

Noi dobbiamo fare la tara a quello che Sant'Agostino dice nelle sue « Confessioni » e pensare che il processo della sua maturazione spirituale, il cammino percorso dalla sua anima prima di giungere al battesimo è un cammino più arduo e più complicato di quanto l'autobiografo, che è pure un teologo, non ci voglia far credere.

E' sopratutto l'allettativa di tentare la fortuna a Roma che lo aveva spinto ad abbandonare Cartagine. Non c'era da sperare che gli allori oratori, che avevano coronato i suoi conterranei, coronassero anche lui; non avrebbe potuto egli raccogliere il successo straordinario nella metropoli dell'Impero che, a parecchi decenni di distanza dal trasferimento a Bisanzio della capitale, rappresentava ancora una palestra lusingante per i valori personali?

I suoi discepoli di Cartagine — è Agostino stesso che lo racconta — erano la personificazione dell'indisciplina. A Roma poteva tentarsi migliore fortuna. Prima di lasciare Cartagine, Agostino si era provvisto di commendatizie. Da parecchi anni era familiare

alla comunità manichea di Cartagine, la quale aveva buoni amici a Roma. Questa gli diede delle commendatizie, che Agostino avrebbe dovuto presentare ai correligionari romani. Arrivato a Roma egli prese probabilmente ospizio in quel quartiere fra l'Aventino ed il Celio, ove ancor oggi — con quella costanza delle consuetudini di cui Roma ha il monopolio — i nomi delle strade conservano la denominazione antica di abitazioni in cui si riunivano i provenienti dalle località africane (es.: Via di Capo d'Africa, ecc.).

Era insomma il quartiere degli africani, e Agostino vi avrà trovato alloggio; lì conobbe qualche amico manicheo romano che lo raccomandò agli alti dignitari a Roma, fra i quali doveva esservi chi godeva la protezione di Simmaco, prefetto della città.

Questi nutriva simpatie per i manichei, come il retore Libanio in Oriente. Ma le prime fortune di Agostino in Roma non furono buone. Egli si ammalò subito per parecchie settimane, in seguito, con ogni probabilità, al cambiamento d'aria; appena riavutosi, iniziò i suoi corsi, ma se gli allievi africani erano indisciplinati, i romani erano poco corretti. Era la sua, una scuola libera; gli allievi incominciavano a frequentare le lezioni ma al momento di pagare la quota pattuita si eclissavano. Agostino dovette provare una amara delusio-

ne. Per fortuna venne in suo soccorso un concorso per una cattedra ufficiale di retorica a Milano. Agostino concorse, i manichei lo aiutarono, di modo che alla fine del 384, ad un solo anno dal suo arrivo in Roma, egli si trasferiva a Milano.

Un anno quindi solo di permanenza romana. Più tardi, nei suoi Sermoni, in una di quelle evocazioni che dovrebbero venire sempre consultate per indagare la spiritualità agostiniana, egli dirà: « alii ivimus, alii redivimus ». Che cosa dunque era che gli aveva fatto maggiormente impressione a Roma? Agostino è avaro di ragguagli sulla sua permanenza romana. Troviamo pochi accenni, fra cui uno a Damaso, il pontefice dal 366 al 384, di schietto temperamento romano, fastoso e pomposo. Agostino non parla quasi mai della politica e degli avvenimenti del tempo. Ma le impressioni più profonde nel nostro spirito non sono quelle di cui conserviamo netta la memoria ed i riflessi più vivi, bensì sono quelle sepolte negli strati più profondi del nostro subcosciente.

Agostino non ricorda minutamente le sue impressioni romane, ma possiamo essere sicuri che ha riassunto la sua esperienza là quando ha detto che è stato trasformato completamente dalla visita a Roma. E sebbene negli anni più tardi non si rendesse conto di

ciò, possiamo esser certi che l'atmosfera morale romana ha determinato la trasformazione cui egli accenna.

Era un momento solenne per il Cristianesimo, quello del IV secolo cadente. Costantino aveva completamente trasformato l'orientamento politico-religioso dell'Impero portandolo verso il Cristianesimo ed i decenni susseguenti erano stati ben utilizzati dalle autorità ecclesiastiche per spremere tutti i vantaggi possibili dalla nuova situazione.

Negli anni più recenti a quello in cui sant'Agostino giungeva a Roma, il Cristianesimo aveva riportato due trionfi. Le leggi di Graziano, di Valentiniano I, di Valentiniano II sono ossequi al cattolicismo ufficiale, sono tentativi politici di subordinare verso la sede di Roma tutto l'episcopato dell'impero, sono tentativi di fare della chiesa una casta dominante, per togliere alle altre caste ogni potenza economica. Alcune di queste leggi debbono avere esercitato una profonda impressione sullo spirito di Agostino.

Ma gli atti più recenti e più significativi erano stati la eliminazione dall'aula senatoriale della statua della Vittoria, e l'incameramento delle rendite dei sacerdozi pagani.

La soppressione della statua aveva suscitato molti rancori. Il Senato romano aveva cercato d'impetrare dagli imperatori il ripri-

stino di questa statua che era stata portata a Roma da Taranto e che Augusto aveva fatta collocare nell'Aula senatoriale dopo la vittoria di Azio. I senatori dovevano, prima di entrare in Senato, deporle dinanzi un grano d'incenso e pronunciando il giuramento all'imperatore levavano la mano verso la statua. Ora, il fatto di averla tolta, provocò focosi sdegni. Nel 384 Simmaco si era recato alla corte di Valentiniano II per impetrare che la statua fosse ricollocata nell'aula senatoriale. Noi possediamo anzi l'arringa che Simmaco pronunciò in tale occasione; il suo argomento era che la fortuna di Roma era stata sempre associata al paganesimo e l'eliminare questo simulacro vivente, eloquente della tradizione pagana romana era fare offesa alla tradizione politica di Roma ed esporla alle più gravi jatture.

Di fatti, v'era già stata la catastrofe di Valente e di Graziano: si erano verificate carestie ed epidemie. Ambrogio risponde a Simmaco e sebbene quest'ultimo abbia sostenuto che il mistero di Dio era così sublime che non si può giungere ad esso attraverso una sola via, Ambrogio, intransigente, rivendica la legittimità del provvedimento adottato dagli imperatori e sostiene che le fortune di Roma nulla avevano a che vedere col paganesimo. Ambrogio si domanda testualmente: è forse

vero che gli dei pagani hanno protetto Roma? Questa non ha avuto dei disastri anche in piena civiltà pagana? Quando il Campidoglio fu ben salvato dalle oche, c'è da pensare che quel giorno Giove avesse parlato per bocca di un'oca? No. La fortuna di Roma nulla deve al paganesimo. E se la civiltà di Roma è una vecchia civiltà, Roma può, anche nella sua vecchiezza, imparare qualcosa, e passare al Cristianesimo.

Simmaco se ne tornò sconfitto a Roma; il paganesimo sentì quella volta che i suoi giorni erano contati ed il terreno era perduto, per quanto vi fossero in Roma, fra i pagani, personaggi di prima grandezza, fra i quali Nicomaco Flaviano, Agorio Pretestato, il quale amava farsi iniziare a tutti i culti.

Il Cristianesimo dunque era trionfante. Come deve aver sentito tutto questo S. Agostino! Egli veniva a Roma dall'Africa dove il Cristianesimo rappresentava la maggioranza della popolazione, ma egli non pensava davvero che a Roma il Cristianesimo fosse così ricco di potenza. Non era del resto il favore politico che solo assicurava le fortune della chiesa cristiana, bensì la sua intima forza. In quel momento Damaso cercava d'imporre dovunque la disciplina romana e di ridurre ad unità il mondo cristiano, col favore degli imperatori.

Anche un altro fatto deve aver colpito S. Agostino: la grande fioritura dell'ascetismo.

Un anno prima che Agostino giungesse a Roma, era tornato in questa città, dopo vent'anni di assenza, un asceta dalmata, che vi aveva frequentato le scuole di grammatica e di retorica: Girolamo, che aveva fatto una misteriosa dimora nel deserto siriaco. Vi tornava col vescovo Paolino di Antiochia, circondato dall'aureola dell'ascetismo. Egli era partito da Roma gaudente e ne ritornava completamente trasformato.

In brevissimo tempo egli guadagnava molte simpatie. Il ceto aristocratico romano in quel momento era straordinariamente favorevole all' ascetismo e Girolamo trovò subito le migliori accoglienze, specialmente in casa della vedova Marcella, sull'Aventino, dove un circolo di nobildonne romane faceva a gara per ascoltare da lui la spiegazione del Vecchio e del Nuovo Testamento e la vita degli asceti.

Si saranno mai incontrati l'uno con l'altro in quelle stradicciuole che scendono verso il Tevere dall'Aventino? Quando venti anni più tardi incominciava la corrispondenza fra Agostino e Girolamo, l'uno e l'altro avrebbero detto di non conoscersi, però essi sono stati a Roma contemporaneamente e Agostino deve aver avuto notizia di tutto il movimento asce-

tico che riscuoteva a Roma così intense simpatie.

Questa impressione del Cristianesimo romano si deve essere incisa sull'animo di S. Agostino. Non era certo la Roma monumentale che aveva fatto impressione sulla sua fantasia; per questo, anche Cartagine era bellissima ed il Campidoglio cartaginese poteva fare non apprezzare superlativamente quello romano; ma è la vita spirituale di Roma che deve aver avvolto lo spirito di S. Agostino in una sensazione di forza enorme del Cristianesimo, giunto all'apogeo del suo successo e deciso ad ampliare le sue conquiste.

Quando Agostino parte per Milano il suo animo è in processo di trasformazione. Questa si compie a Milano stessa. Le « Confessioni » ci raccontano come un giorno egli incontra un amico che gli dà la traduzione delle *Enneadi* di Plotino. Il sistema manicheo aveva portato Agostino ad una concezione sensibilistica del divino; era un indirizzo diffuso quello di concepire il divino in una maniera piuttosto materialistica. Tertulliano aveva detto che: « Nihil incorporem, nisi quod non est ». « Non c'è nulla d'incorporeo se non quello che non esiste ». Dio stesso è corpo, diceva Tertulliano, naturalmente di una capacità tutta speciale.

Per la mentalità dei cristiani d'Africa una concezione idealistica del divino sembrava quasi impossibile. Le *Enneadi* sono invece una celebrazione religiosa dell'universalità idealistica ed un riconoscimento del degradare dell'essere dall'Uno, dall'Ente Primo, che è puro spirito, pura immaterialità, verso il sensibile e il materiale. E' solo diminuendo se stesso che il divino si moltiplica e si rifrange nelle creature finite. Il mondo è un'emanazione da Dio, perchè tutto tende a Dio come restaurazione di una realtà piovuta dall'Essere ineffabile, primo. Tutto nell'universo si protende verso quest'Uno invisibile ed inattingibile e tende ed aspira e si proietta e anela di trovarsi nell'Uno, per una forza indomabile, per natura. Questa concezione è quella che trasforma l'esperienza religiosa di S. Agostino.

Quando Agostino nella notte fra il 24 e il 25 aprile del 387 scende nella piscina battesimale a Milano e riceve il battesimo da Ambrogio, è molto più un platonico che un cristiano. Egli dirà che attraverso le *Enneadi* non ha trovato l'idea della mediazione, il concetto del Cristo Salvatore. La filosofia plotinica non ha bisogno di cercare la salvezza, perchè Dio è già in tutte le cose. Agostino vi ha trovato invece una visione spirituale di Dio ed il senso del dominio del divino in tutte le

forme dell'esistenza, l'anelito delle forme finite dell'infinito verso l'essere supremo. Agostino non ha però la sensazione esatta dello spirito che avviva e circoscrive la sua esperienza di battezzato. Egli torna a Roma nel 387, diretto in Africa, ma ad Ostia la mamma sua si ammala. Agostino ha delle pagine meravigliose sui giorni passati con Monica ad Ostia.

Egli ricorda gli ultimi colloqui con la madre, quella sera in cui, appoggiato alla finestra del piccolo alberghetto, contemplando il tramonto e meditando sulla vita mistica, incominciarono a superare il mondo sensibile, ad abbandonare l'empirico ed il sensibile, incominciarono a trasvolare oltre la stessa possibilità psichica dell'uomo, a superare il pensiero, le idee astratte, a rinnegare il sensibile per perdersi in quei pascoli eterni di cui dice Agostino rivolgendosi a Dio: « Tu, o Dio, pasci Israele ». Agostino dimentica così quello che è fuori e dentro di noi, dando importanza enorme alla speculazione pura, astratta, perchè, per assurgere a Dio bisogna dimenticare il mondo sensibile, perchè l'uomo ha la visione che è quella dello spirito solo quando ha valicato l'empirico, chè, per vedere il panorama trascendentale di Dio, bisogna chiudere la pupilla sensibile. Agostino rivendica

così il carattere trascendentale della contemplazione cristiana.

Monica muore ad Ostia; Agostino rimanda momentaneamente la sua partenza per l'Africa, ritorna a Roma e ne parte più tardi per imbarcarsi per la sua terra nativa.

Consacrato vescovo nel 397 incomincia la sua immensa opera di pastore, perchè egli non è un teologo di professione, egli non è uno di quei maestri che redigono faticosamente la loro teologia. Questa non è in lui che una traduzione teologica del suo ministero pastorale e questo è teologia e filosofia in atto. Per tutti i grandi maestri della vita religiosa del Cristianesimo la teoria non è esercizio dialettico, ma la traduzione delle preoccupazioni ed esigenze della vita pastorale, della vita di apostolato e di ministero.

Nel suo primo fervore di neofita, ancora sotto l'azione di Ambrogio, Agostino si dà alla confutazione del manicheismo da cui egli era uscito. Straordinario, il sistema di Mani, un sistema che si potrebbe dire che solo recentemente siamo riusciti a ricomporre nella sua interezza. Mercè il ritrovamento di vecchi testi manichei nell'Asia centrale ed attraverso il ricuperamento di scritti manichei venuti da un vecchio cenobio copto d'Egitto, noi possiamo ricostruire l'insegnamento di questo profeta iranico, che, al tramonto del terzo se-

colo risuscita il vecchio dualismo mazdeo e lo abbellisce con elementi presi a prestito dalla tradizione cristiana. La sua predicazione ebbe un successo straordinario.

I Persiani erano gli avversari ereditari di Roma; ma quale influsso hanno esercitato con le loro idee? Essi hanno esercitato un'influenza sul pensiero greco e sul pensiero cristiano nel momento in cui Mani ripristinava il vecchio dualismo di Zaratustra nutrendolo di elementi cristiani.

Mani diceva che prima che esistesse il mondo sensibile, esisteva il principio del bene e quello del male. Il padre della grandezza aveva il suo dominio nella luce; il sovrano delle tenebre aveva i suoi domini negli abissi. Il padre della grandezza si moltiplicava in parecchie ipostasi: e cioè la ragione, la memoria, l'intelligenza, la riflessione, la volontà dell'uomo. Il dominatore delle tenebre si moltiplicava in parecchie ipostasi: tenebre, abisso, fumo, fuoco, acqua, elementi che costituiscono altrettanti pericoli nella vita. Il mondo sensibile non esisteva. I sistemi iranici sono diversi dai nostri sistemi filosofici; è la fantasia che vi predomina; sono strani accoppiamenti di filosofia e di poesia.

Mani diceva dunque: i due sovrani esistevano l'uno lontano dall'altro. Un giorno il sovrano delle tenebre volle conoscere il sovra-

no della luce e quest'ultimo ne avvertì subito la minaccia ed il pericolo. Il sovrano delle tenebre muove alla conquista della luce, ma il sovrano della luce non volendo combattere egli stesso evocò la Madre della vita e l'Uomo primordiale perchè combattessero contro il sovrano delle tenebre, e l'Uomo primordiale impugnò la spada contro il sovrano delle tenebre. Questi vide spuntare da lungi il fulgore della luce e disse: quella luce che io andavo a cercare lontano mi viene vicino; l'avrò facilmente. L'Uomo primordiale nel combattimento ebbe infatti la peggio, ma nel momento in cui stava per essere sconfitto, pensò di dare in pasto i suoi figli al sovrano delle tenebre. Proprio come un nemico che si tenta di vincere con un tranello dandogli un dolce avvelenato. Ma la luce fu così assorbita dal sovrano delle tenebre. Occorse riscattare la luce ed il padre della grandezza evocò lo spirito vivente perchè andasse a liberare l'uomo primordiale, prigioniero. Egli andò, gli dette la mano, lo trasse per la destra ed allora il sovrano delle tenebre per tenere prigionieri gli elementi della luce, mentre il sovrano della luce aveva tentato di strappare al sovrano delle tenebre i frammenti e gli elementi della luce, tentò di tenerli perpetuamente, creando la distinzione dei sessi.

Fra tutti i sistemi apparsi sulla terra, pochi sono di un'antropologia così pessimistica, come questo di Mani.

La generazione, secondo Mani, è il mezzo escogitato dal sovrano delle tenebre per mantenere in eterno prigionieri gli elementi della luce, una volta sconfitti. Questa è la metafisica, la visione del mondo manicheo. Si comprende il pericolo sociale di una simile filosofia. Una politica demografica è uccisa in radice da questa visione della vita umana. Il sistema manicheo è un sistema che veramente col principio della non resistenza al male, dell'ascesa pura, con l'obbligo della purificazione degli elementi della luce che abbiamo incorporati in noi stessi, con la condanna della generazione, rappresentava un elemento fatale di disgregazione sociale.

Ma erano soli venti anni da che Mani era stato scuoiato vivo e la sua carcassa appesa alla porta di Shundegapur, e i suoi seguaci e la sua propaganda si erano già allargati e cresciuti rapidamente.

Diocleziano la condanna ancora prima del Cristianesimo. Che cosa rappresentava questo abbinamento dei due movimenti, condannati all'ostracismo? Quali sono stati i rapporti fra Cristianesimo e manicheismo, fra ascesi manichea e ascetismo cristiano? San Girolamo era pubblicamente accusato di esse-

re un manicheo; Sant'Agostino era pure stato iniziato a questo sistema. Se infatti la conoscenza dell'Ortensio di Cicerone gli aveva instillato l'amore per gli studi filosofici, la prima crisi filosofica aveva sboccato nel manicheismo, che era un sistema molto diffuso nella comunità cristiana africana. La conoscenza dei capi delle sette manichee lo avevano portato via dal manicheismo e lo avevano fatto avvicinare al dubbio accademico. Sono ben quindici le opere di Sant'Agostino in cui egli è impegnato a combattere gli errori manichei, dopo il ritorno da Roma.

Il manicheismo è morto completamente nella sua anima? Qualcuno, specialmente il suo avversario, Giuliano di Eclano, gli rimprovera di essere tornato, nella sua vecchiezza, al manicheismo e di aver ripristinato il dualismo. In realtà non si può negare che una reminiscenza di dualismo manicheo si può cogliere nelle speculazioni finali agostiniane. Egli, senza averne piena coscienza, ha cercato di unire e fondere il Cristianesimo ed il manicheismo sotto un sistema, perchè senza una visione pessimistica della vita non si ha necessità di salvezza e quindi necessità della chiesa, non si ha una aristocratica e gerarchica vita carismatica.

Il primo periodo della sua attività polemica è contro il manicheismo. Egli sostiene an-

cora fra il 397 ed il 400 una certa capacità di bene libero nell'uomo, ma poi s'imbatte in S. Paolo e questi gli pone dinanzi delle difficoltà insormontabili. Egli ci dice che, avendo commentato la lettera ai Romani nel punto in cui Paolo riconosce sè come « carnale », Agostino si domanda come un apostolo possa dire di sè che è « carnale ». Un apostolo che vive unicamente nell'aspettativa del Regno, come può dire che è carnale? Agostino va cercando quale possa essere il commentatore che lo aiuti ad intendere San Paolo e lo trova. L'autore non è Ilario di Poitiers, sotto il cui nome Agostino ha conosciuto questo commento, bensì un ebreo convertito che aveva commentato l'epistolario paolino alla luce di principî tendenzialmente dualistici. Egli ha infatti parlato di un conglomerato degli uomini destinati alla dannazione, perchè implicati nella stessa responsabilità di Adamo: « omnes peccaverunt: quasi in massa ». Ignorandone il vero nome e avendolo trovato nella traduzione manoscritta sotto il nome di Ambrogio, la critica, dai tempi di Erasmo, chiama questo commentatore l'Ambrosiastro.

Agostino più tardi dirà, nelle « Ritrattazioni », che sono stati i commentatori di San Paolo che lo hanno illuminato sul tremendo problema della grazia. Sulle orme dell'Ambrosiastro, Agostino entra in pieno nella fosca vi-

sione della vita umana, per cui l'umanità appare come una massa predestinata al male, che può essere riscattata in virtù della grazia e che non può meritar nulla con le proprie azioni. Questo, fra l'altro, porta come conseguenza, la condanna dei fanciulli morti senza il battesimo.

Su questo terreno S. Agostino spiega la sua imponente originalità. Chi gliene offre meglio l'occasione fu un monaco irlandese, che professava invece una visione nettamente ottimistica delle capacità morali umane: Pelagio. Si trovava questi a Roma verso il 400; era un asceta a suo modo; colto, aveva ricevuto larghe accoglienze in seno all'aristocrazia romana. Egli era stato anzi ospite della bella villa degli Anicii Probi al Pincio e della Casa dei Valerii, sul Celio. Un giorno, in un salotto romano, un vescovo africano aveva lanciato questa frase di Agostino: « di fronte a Dio il cristiano non ha che una frase da pronunciare: se tu, o Dio, concedi quello che tu comandi, allora comanda quello che Tu vuoi: da quod iubes, et iube quod vis. Noi siamo nelle tue mani; se tu vuoi da noi qualche cosa, concedici la grazia, perchè noi altrimenti siamo incapaci d'obbedire ai tuoi comandi. Quando ci darai la grazia, possiamo obbedirTi ».

Pelagio si levò scandalizzato. Ma come! se

l'uomo ha bisogno assoluto che Dio gli conceda la grazia per operare il bene, l'uomo è il più sfortunato essere dell'universo, perchè è incapace di fare qualcosa che possa portare alla sua felicità eterna. Si vede come il Cristianesimo di Pelagio fosse uno stoicismo puro e semplice, fosse il riconoscimento delle capacità umane d'operare il bene, fosse la celebrazione dell'individuo, della ragione umana. In una sua lettera, Pelagio dice che noi abbiamo in noi stessi un giudice impassibile, che ci è testimone, in ogni gesto della nostra vita; occorre interrogare questo giudice dentro di noi per sapere se la nostra azione è buona oppure malvagia. C'è il peccato originale, ma Adamo ci ha dato semplicemente un cattivo esempio, non ha pervertito le capacità funzionali e iniziali della natura umana. Il Cristo ci ha dato invece il buon esempio. L'uno e l'altro si contrappongono; perchè Adamo non ha rovinato gli elementi della nostra natura umana, mentre il Cristo non ha risanato quello che era già sano. Quindi la natura è sempre sana e l'esempio del primo progenitore può essere abbandonato per seguire quello del riscattatore.

Il buon vescovo agostiniano che aveva seguito questo scoppio d'indignazione, ne informò sant'Agostino che ingaggiò la battaglia. Essa si fa ancor più aspra quando Pelagio passa

il mare e si trasferisce in Africa, con le famiglie romane fuggite dinanzi all'invasione del 410. La lotta si fa veramente più tagliente ed investe fino le radici della civiltà cristiana: se Adamo non ha fatto che darci un cattivo esempio, se Cristo, con la sua morte e passione, ce ne ha dato uno buono, la vita del cristiano è la vita di colui che, appellandosi alla propria coscienza, sa quello che deve scegliere per il proprio regime morale e sa quello che deve attendersene.

Agostino vede le conseguenze di ciò. In simile visione il riscatto del Cristo non ha nessun significato, nessuna concreta ed effettiva portata e tutto il mondo trascendentale crolla alle radici e fra il Cristianesimo e la filosofia stoica non v'è nessuna differenza. Agostino, che deve al tramonto del secolo IV raccogliere tutti gli elementi misterici del Cristianesimo per fare della chiesa un organismo potente, sente che, a costo di trascendere il limite, bisogna rivendicare la concezione realistica della colpa d'origine e della salvezza di Cristo.

Egli dice che il peccato d'Adamo non è un cattivo esempio. Egli ammette che v'è, nelle viscere dell'umanità, un tarlo roditore che corrode le viscere stesse e le porta al mal fare. Quello che è sensibile, materiale, rappresenta la ripercussione della colpa di Adamo.

L'umanità è sotto le conseguenze della colpa d'origine. Nessuna possibilità per noi di riscattarci; noi pecchiamo quando anche crediamo di non peccare. E' soltanto la volontà di Dio che cancella l'imputabilità delle nostre azioni. Il peccato d'origine è sempre presente nella concupiscenza dell'uomo; è reato, ma non è reputato colpa. D'altro canto la salvezza nel Cristo non è un buon esempio ma un risanamento delle nostre intime capacità, perchè tutte le opere buone possono nascere dalla professione di grazia e di fede che solo Dio ci può dare.

Quando nel 420 S. Agostino scrive il suo « Manuale » dirà apertamente che l'uomo non possiede alcuna libertà, o meglio sì, possiede la libertà di scegliersi il suo servaggio. L'uomo è destinato ad essere lo schiavo del bene o del male. La sua possibilità è di desiderare di essere schiavo del bene e la sua possibilità di assurgere al dominio della giustizia può essere rivelata solo dalla capacità di provare godimento nel servizio della giustizia, nel darsi completamente nelle mani di Dio e nel sentire il godimento nell'assolvimento passivo ed inerte di quell'azione che Dio instaura in noi. Visione questa, mistica, fatalistica dell'esistenza, nella quale l'uomo è uno strumento di una potenza trascendente: il sovrano delle tenebre o quello della luce.

Molti secoli più tardi un monaco teutone dirà che noi siamo animali da soma, che possiamo portare sulla nostra groppa o le cose sacre o le cose diaboliche, ma che la nostra libertà non è possibilità di scegliere tra il portare l'uno o l'altro carico, ma il nostro è un servizio di schiavi.

Questa visione pessimistica Agostino l'instaura in tutte le sue opere di polemica pelagiana che dura fino al 430, anno della sua morte, ininterrottamente, con tenacia ed insistenza. Quando i monaci di Susa dicono ad Agostino che se questa sua dottrina è vera, è inutile che i monaci superiori diano degli ordini, perchè se essi non hanno la grazia non potranno mai obbedire agli ordini dei superiori, Agostino si trova imbarazzato e deve temperare il suo principio.

Ma egli cade parecchie volte in contraddizione. Del resto, i suoi ultimi scritti sono contraddittorî, specialmente quando egli ha voluto formulare una filosofia della storia. Ma le contraddizioni non sono il retaggio fatale dell'esperienza religiosa? Anche san Paolo è pieno di contraddizioni: egli dice che fa a meno della sapienza, ma poi dice che ha una sapienza in serbo per i suoi eletti. Egli predica per sopprimere il privilegio d'Israele, ma egli si vanta pure di essere un israelita. Egli predica l'abolizione di tutti i riti sensi-

bili e nello stesso tempo è un gran celebratore del rito. San Paolo dice che nella società cristiana non c'è più distinzione di padroni e di servi, di schiavi e di liberi, di uomo e di donna, ma nella comunità impone di tacere alla donna e vuole che questa tenga il capo bene coperto. Sostiene che Cristo è al centro della spiritualità universale, ma in un impeto improvviso e quasi — direi — incosciente ed indomato della sua intransigenza ebraica, proclama che quando Cristo avrà sottomesso i sovrani della terra al Padre, egli stesso gli si sottometterà.

Le più grandi contraddizioni di S. Agostino sono nella sua opera fondamentale: il *De Civitate Dei* la quale è così intimamente contraddittoria che si stenta a comprendere come possa essere stata normativa per tutto il medioevo. Già prima del 24 agosto 410 l'aristocrazia romana era fuggita dinanzi all'invasione ed i vecchi signori spodestati, cacciati dalla patria, andavano dicendo che il Cristianesimo era responsabile delle iatture dell'Impero. L'accusa si andava facendo sempre più viva. Agostino doveva rispondervi. E lo fece col *De Civitate Dei,* per dimostrare che il cristianesimo non è affatto responsabile della decadenza di Roma e che anche il paganesimo ha conosciuto delle grandi jatture.

Ma il *De Civitate Dei* non è solamente una difesa. E' una vera carta di fondazione di quella nuova civiltà che sarà quella del cenobio, del castello, del feudo; la civiltà tipica del medioevo, la tipica creazione civile del Cristianesimo. Agostino vuole dimostrare che la grandezza politica non conta nulla, che i grandi Stati sono dei grandi atti di brigantaggio, che la grandezza politica non è grandezza, che la grandezza spirituale è completamente differente dalla politica. Gli uomini sono delle belve e si stanno lacerando a vicenda, incapaci di realizzare la pace cui aspirano.

Anche Cristo aveva detto che gli uomini sono dei ragazzi che sulla pubblica piazza fanno giochi lieti o tristi, senza mai riuscire a mettersi d'accordo, perchè se qualcuno si mette ad intonare nenie di funerale perchè gli altri piangano, questi non piangono affatto. Gli uomini, con la loro grandezza politica — dice sant'Agostino — non fanno altro che accumulare jatture. Ma subito dopo egli aggiunge che la grandezza dei romani è il frutto delle loro virtù. Egli arriva ad additare i romani come esempio ai cristiani, perchè essi imparino come si deve vivere per meritare la grazia ed il favore di Dio.

Vi sono in sant'Agostino altre contraddizioni nel valutare, ad esempio, l'importanza demografica d'un popolo. La politica demogra-

fica aveva valore nel vecchio Testamento, ma il Vangelo, egli dice, non la conosce più. Agostino riconosce invece altrove che la politica demografica del Vecchio Testamento ha il suo valore.

Ma la contraddizione più profonda è quella contenuta nel *De Civitate Dei* a proposito della nozione generica della Città di Dio e della sua possibilità di identificazione concreta con la Chiesa.

Agostino aveva combattuto il donatismo per il quale i cristiani devono vivere nell'ambito della loro piccola comunità, alieni dalla autorità politica. Ed ecco che egli disdegna questa visione angusta, proclamando che noi dobbiamo mirare alla totalità del genere umano e che la storia è il grande poema di Dio, perchè in essa noi vediamo realizzato quello che nella Bibbia vediamo adombrato appena.

E' questo il senso che domina, che pervade il *De Civitate Dei,* in una maniera straordinariamente mistica. Il XIV libro del *De Civitate Dei* è il centrale: « due grandi amori crearono e costituirono le due città: l'amore di Dio fino al disprezzo di se stesso creò la città di Dio; l'amore di sè fino al disprezzo di Dio creò la città terrena. Interroghi ciascuno se stesso nel fondo della propria coscienza e saprà di quale città sia cittadino ».

Da questo sceveramento, da questa dicotomia esce una concezione essenzialmente mistica della società umana. Le due città di Dio e del Demonio non hanno delle connotazioni appariscenti: l'umanità è come il grano che sta sull'aia e non c'è ancora il ventilabro che sceveri la pula dal frumento. Agostino arriva fino a dire che molti appartengono a Babilonia sensibilmente e che invece in cuor loro appartengono a Gerusalemme, mentre molti altri appartengono a Gerusalemme sensibilmente ed in cuor loro appartengono a Babilonia. Anzi, egli aggiunge che vi possono essere dei momenti in cui quelli che appartengono alla città di Babilonia amministrano le cose di Gerusalemme ed altri momenti in cui quelli della città di Gerusalemme amministrano le cose di Babilonia.

Allora, dove trovare il criterio per sapere a quale città si appartenga? La visione qui è squisitamente mistica. Chi ama Dio fino al disprezzo di se stesso, è l'idealista che non cerca realtà empiriche; questi appartiene alla città di Dio, qualunque sia il novero sensibile che lo comprende, l'anagrafe in cui è registrato. Chi appartiene alla città del mondo di Satana? Chi prepone sè a Dio, l'egoista, qualunque sia il novero sensibile, la società empirica e l'anagrafe ecclesiastica in cui sia inscritto.

Lo sceveramento dei cittadini delle due città non si fa sulla base dei registri parrocchiali ma dell'intima disposizione della coscienza e, quando un cristiano vive del valore assoluto della ricerca del Regno di Dio, egli sì appartiene alla città di Dio anche se è fuori dei ranghi delle denominazioni ufficiali, mentre, quando in questa ricerca egli prepone sè a Dio, egli appartiene a Babilonia, anche se appartiene ai più alti ranghi ufficiali delle chiese costituite.

Quest'uomo, che ha veduto la storia da un così alto punto di vista, che ha contemplato l'anagrafe spirituale degli uomini, d'altra parte parecchie volte sembra quasi identificare la Chiesa visibile, la Chiesa di Roma, la Chiesa che ha imparato a celebrare, con la città di Dio. Ma l'elemento vivente della filosofia della storia di Agostino non è in questi momenti di amnesia, è quando elabora il suo concetto di duplicazione della città di Dio e del mondo, che militano insieme nella storia che è conglobata in umanità, che è intimamente diversa perchè composita.

Questa visione ispira la civiltà cristiana medioevale. E' la visione che poteva nascere da quella antropologia che Agostino aveva attinto dal manicheismo. L'umanità è perennemente dilacerata in se stessa. Non c'è perfetta conformità fra nomenclatura ufficiale

e nomenclatura dei registri di Dio, ma le città vivono e si contendono il terreno sempre, in eterno. E' il principio ideale di fronte a quello reale. Questa è la filosofia della storia di sant'Agostino, ed è la cosa sua più grande. A molti secoli di distanza il più grande santo dell'età moderna, Biagio Pascal, nel suo *Mistero di Gesù,* parafrasando la filosofia della storia di S. Agostino dirà che Cristo agonizza in eterno in mezzo agli uomini, agonizza per la verità e la giustizia, contro il dominio dell'ingiustizia. Biagio Pascal ammonisce, dopo questa sua parafrasi: « così Gesù è in agonia fino alla fine dei tempi; tutti dobbiamo guardarci dal dormire in questo tempo ».

LA CRISTIANITA' MEDIOEVALE

Una delle folle più variopinte ed eterogenee che Roma potesse mettere insieme per un corteo reale era quella che si doveva accalcare in quel giorno dell'anno 500 nelle vie di Roma, per le quali doveva passare il corteggio reale di Teodorico. Questi scendeva a Roma, aveva compiuto la sua calata su Roma, per studiare sul posto le condizioni politico-religiose da cui egli voleva trarre norma e consiglio per la determinazione della sua politica di fronte all'impero bizantino ed al papato romano.

Dovevano esservi in quei giorni a Roma pellegrini orientali, pellegrini africani, monaci galli, di Cartagine, e tutti si devono essere assiepati lungo le vie del corteggio per rendersi conto della pompa con cui il Re goto veniva a Roma a celebrare il suo trionfo, a prendere contatto con la vecchia capitale ormai spodestata, ma ricca sempre di fascino.

Il Re goto traversò Roma, si recò al Foro ed ai Rostri, pronunciò una solenne arringa lusingando l'amor proprio dei romani e cercando di cattivarsene le simpatie.

Un monaco africano, presente in quella folla tutta commossa dallo spettacolo grandioso, uscì in questa esclamazione che ricorda quella di Eusebio di Cesarea quando entrò nel palazzo reale di Costantino: « che cosa sarà mai la Gerusalemme celeste se quella terrestre dà di questi spettacoli? ».

In quel medesimo giorno un giovane ventenne usciva dalla Tiburtina ed andava a cercare riparo nelle gole dell'Aniene; si chiamava Benedetto. Era sceso da Norcia pochi anni prima per compiere la sua formazione culturale, la sua educazione, ma aveva dovuto constatare che l'atmosfera di Roma non si adeguava alle sue esigenze, alle sue aspirazioni, alle sue preoccupazioni spirituali. E sentendosi a disagio in quell'ambiente, egli ne partiva per cercare, nella solitudine, il luogo acconcio per la sua vita contemplativa.

Egli usciva dalla Tiburtina, risaliva la Valeria, prendeva le strade che costeggiano l'Aniene e si fermava dove c'erano le rovine della vecchia villa neroniana. Non doveva aver scelto a caso il suo ritiro. Tutto lascia pensare, specialmente gli avanzi religiosi dei luoghi, che quelle valli fossero già da tempo ospizio di monaci orientali. Ancora oggi qualche santuario sperduto nei più alti luoghi della valle dell'Aniene con la sua dedicazione alla Trinità, per esempio, sta a testimoniare che ci deve essere stata lassù una larga penetrazione di monachismo orientale.

Le polemiche d'Oriente con l'esodo dei rappresentanti dei partiti perseguitati dalla politica orientale, avevano suscitato la loro eco nel cuore d'Italia. Benedetto andava a cercar riposo e pace presso qualche maestro di ascesi orientale. Vi stette parecchi anni, menando vita strettamente anacoretica e poi passando alla disciplina di quei compagni che avevano aderito alla sua prassi e che volevana la sua direzione spirituale. Ma l'insidia del clero locale consiglia Benedetto ad abbandonare il suo ritiro ed a cercare altrove un più tranquillo ospizio; egli si trasferì a Montecassino e, negli ultimi anni della sua vita, con a fianco la fedele sorella Scolastica, detterà la Regola Benedettina.

Uno dei più grandi storici dell'architettura, il Viollet-le-Duc, ha detto che il più grande monumento medioevale è la regola di San Benedetto. La cristianità medioevale è legata allo sviluppo della regola di S. Benedetto; dal punto di vista mistico il medioevo è caratterizzato dalla signoria dell'organizzazione monastica.

Dal secolo XVI la Riforma ha bistrattato le vecchie correnti claustrali, ma per ragioni di polemica, non tenendo conto della parte enorme ed impareggiabile del monachismo. Il Medioevo, se lo consideriamo nei suoi elementi artistici, culturali, morali, religiosi, è il trionfo dell'organizzazione monastica. Ma quest'ultima non dobbiamo considerarla come una delle forme di ascesi che sono fine a se stesse; il monachismo medioevale è stato un fattore storico di immensa portata sociale; dobbiamo quindi considerarlo come elemento di sviluppo civile e come fattore storico. Il Medioevo è indubbiamente legato allo spirito del monachismo, tanto che noi non possiamo comprendere la spiritualità medioevale se non tenendo conto dello sviluppo dell'organizzazione benedettina. I vari stadi di sviluppo sono tentativi soltanto per portare l'organizzazione benedettina allo spirito delle origini e per darle le possibilità dell'espansione cul-

turale che per la degenerazione stessa del monachismo andava perdendo.

E' stata considerata questa, del bistrattato medioevo, come l'epoca di una civiltà inferiore. Bisogna però ricredersi da questa visione angusta e arbitraria del medioevo.

Il Medioevo è un'epoca di grandissimo rigoglio civile; è una forma di civiltà completamente diversa dalla civiltà antica e dalla nostra. Ma queste civiltà non rappresentano il fastigio supremo delle possibilità umane. Il Medioevo non conosce nè proprietà nè Stato; non esiste in esso un'organizzazione statale unicamente accentrata. Esso conosce solo il feudalismo che è la creazione del Cristianesimo. Non conosce la proprietà perchè sul medesimo pezzo di terreno vi sono parecchie forme di proprietà. Quindi, nella sua struttura economica, il Medioevo è un tipo di società diversa da quella antica come da quella moderna. Il fatto centrale spirituale dell'epoca è il monachismo.

Preoccupandomi di segnare le tappe del Cristianesimo nella storia io non mi occupo della storia del Papato, nè delle relazioni fra il Papato e l'Impero, ma credo mio compito, per svolgere la linea logica del mio corso, di dover preoccuparmi dei coefficienti centrali della vita spirituale del Medioevo. Trovo che il monachismo è la manifestazione massima

della civiltà medioevale, è l'espressione concreta, pratica, organizzativa, organica di certe posizioni dello spirito tipicamente religioso - cristiano, sul quale bisogna far convergere la nostra attenzione perchè si possan vedere quelli che sono gli elementi centrali della civiltà stessa e gli elementi spirituali che hanno prodotto questo fenomeno appariscente.

Per cogliere quale è lo sviluppo spirituale del medioevo credo che, attraverso lo sviluppo del monachismo ed attraverso lo sviluppo della speculazione cristiana medioevale, bisognerà vedere come si vanno atteggiando gli spiriti di fronte al problema del divino. In questa lezione passerò in rassegna lo sviluppo della concezione teorica e pratica della meditazione e della contemplazione.

Il monachismo è una forma associata della vita contemplativa. Ma che cos'è contemplazione e come la società cristiana intende la contemplazione e la meditazione, che sono i fatti centrali della vita religiosa?

Non passerò in rassegna nè parlerò del Papato medioevale nè di istituzioni politiche medioevali. Io dovrò prendere lo spunto un po' più indietro del medioevo cristiano e passare al di là dei termini confinali abituali del Medioevo. La rinascita del secolo XII dà il sentore dell'umanesimo, dimodochè per

considerare la fine del medioevo occorre risalire all'epoca di Gioacchino da Fiore e di San Francesco d'Assisi.

Ora, per scendere fino al cuore di questa civiltà cristiana medioevale, voglio mostrare come la concezione della meditazione e della contemplazione sia andata modificandosi nel medioevo e dopo, sotto l'impulso, l'assillo, la pressione di fatti e di situazioni spirituali create nel medioevo stesso, arrivando giù fino a sant'Ignazio di Lojola.

Meditazione e *Contemplazione*. Nel primo libro della sua Etica a Nicomaco, Aristotele dice che la beatitudine perfetta è un'energia, un'attività contemplativa. Passando in rassegna le forme di attività che possono competere alle varie categorie di esseri, egli osserva che gli Dei, di cui si può pensare che facciano qualcosa, debbono unicamente contemplare. L'attività del divino è una pura attività contemplativa. Dio, il motore immobile, l'atto puro, non può aver altra funzione, altra mansione che la pura, inerte, passiva contemplazione, ma non un'attività esteriore che implichi uno sforzo. E' il concetto di Aristotele: ma questi è il filosofo degli Imperi in formazione. E' lui che ha educato Alessandro il Macedone e che educherà il pontificato di Innocenzo III. E' la sua, la filosofia delle generazioni statiche e non di quelle dinamiche; è la

filosofia delle generazioni che si seggono sulla civiltà conquistata e che non si muovono.

Chi voglia trovare una definizione adeguata della meditazione e della contemplazione cristiana può lasciare Aristotele da parte, perchè poi lo ritroverà nella scolastica e deve fare appello più utilmente ad uno scrittore che si è occupato della vera filosofia che è nella vita, uno scrittore comasco, Plinio il vecchio che, nella sua *Storia Naturale,* osservando per quale intimo processo le piante raggiungono l'intento della loro aspirazione, dice che veramente si può attribuire una capacità meditativa alla pianta, perchè questa non ha altro desiderio che quello di essere toccata dal bacio del sole e se essa ha intorno a sè dei rovi, dei pruni che impediscono la libera aspirazione dei suoi rami, immediatamente fa sì che i rami si curvino perchè possano trovare la loro strada verso dove brilla il raggio del sole.

Se la pianta non può raggiungere il sole aperto, i rami magari si curveranno verso la fonte d'acqua sotto la pianta, pur di cogliere, nei riflessi, il raggio del sole. Plinio dice così: « ramus edomatur meditatione curvandi ». Vale a dire: la vita della pianta è domata, disciplinata attraverso la lenta, laboriosa meditazione della necessità della curvatura dei rami, perchè possano raggiungere il sole. E'

questa la definizione della meditazione che può applicarsi alla meditazione nel Cristianesimo.

Infatti, l'anima umana è come una pianta che ha bisogno di raggiungere il sole, il sole è Dio stesso. L'uomo non desidera che attingere il divino, ma deve macerarsi nella meditazione dell'orientamento che deve adottare per sboccare là dove il bacio di Dio gli possa giungere nella forma più tangibile, calorifera ed efficace possibile. Quindi si può dire dello spirito umano quello che Plinio ha detto della pianta. E Plinio stesso ci offre il modo di definire la contemplazione. Plinio immagina l'arciere, il sagittario, che deve scoccare la sua freccia; ma perchè possa scoccarla con probabilità di raggiungere la mèta ha bisogno di spaziare lo sguardo in un orizzonte ampiamente libero, attraverso il quale far volare la freccia. Allora quando il sagittario, l'arciere vedrà l'orizzonte libero, potrà ... « praecipua contemplatione uti ».

Anche l'uomo ha le sue saette da scoccare; il fascio di energie psichiche è la teca delle freccie. Perchè queste energie possano essere lanciate verso l'Assoluto, verso l'Eterno, bisogna che l'uomo assurga con la sua fronte e con le sue pupille ad un orizzonte così ampio nella sua visuale, da poter spaziare liberamente e lanciare le sue forze verso Dio, che le attende.

Questo concetto il Cristianesimo lo ha fatto proprio. La storia del Cristianesimo medioevale è il passaggio dalla concezione platonica, della meditazione e contemplazione alla concezione aristotelica, della quale noi cogliamo la prima sistemazione organica in S. Tommaso e le estreme applicazioni negli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio. Se si pensa che la disciplina del cattolicismo è dominata dalla concezione della meditazione e della contemplazione quale nella pratica è professata sulla base degli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, si dirà che la meditazione e la contemplazione oggi non sono meditazione e contemplazione platonica e cristiana, bensì aristotelica.

Nel Nuovo Testamento non si parla nè di meditazione nè di contemplazione nè di ascesi. Il Nuovo Testamento non ha bisogno di fare la teoria di tutto questo, perchè è in pratica la meditazione permanente della mèta verso cui va la aspirazione umana: il Regno di Dio. Il Nuovo Testamento è dominato dalla preoccupazione dell'aspettativa del Regno di Dio; non deve addestrare le capacità dello spirito a proiettarsi verso Dio, perchè il cristiano è un essere proteso verso il raggiungimento del Regno di Dio. Quindi le parole: mélete, théoria, non vi capitano mai. Per trovarle, noi dobbiamo arrivare al monachismo del IV sec. Ma quest'ultimo ha una nozione

strettamente platonica in quanto parte da una visione dualistica, dalla sensazione precisa che la sfera in cui si muove la vita dell'uomo è una duplice sfera: della vita sensibile e della vita trascendentale. Tra queste sfere non v'è accordo, possibilità di passaggio, di collegamento. Il mondo empirico non è avviamento alla vita dello spirito, bensì un impedimento. Questa duplice zona è concepita come una duplice parte, in mezzo alla quale si svolge un conflitto, dimodochè per giungere alla vita spirituale bisogna abbandonare, rinnegare, annullare quello che è vita sensibile. E' questa la vecchia concezione del Mistero.

Il mistero è precisamente la rivelazione di una realtà trascendente, per attingere la quale bisogna far gettito di ogni cosa sensibile. L'uomo dispone dell'occhio sensibile e dell'occhio spirituale, ma bisogna chiudere la pupilla dell'occhio sensibile se si vuol spalancare quella dell'occhio spirituale per guardare le cose trascendenti. La realtà trascendente è il rinnegamento della realtà empirica. La mistica del IV secolo ha fatto propria questa propedeutica spirituale.

Documento tipico la *Storia Lausiaca,* il documento che descrive la vita degli anacoreti egiziani, assimilando nel testo una quantità di racconti precristiani, appartenenti alla letteratura romanzesca in uso nelle comunità

pitagoriche e platoniche. Si parla in essa, ad esempio, di Serapione, il sindonita. Questi è un asceta, è un nudista del tempo; egli va nudo con una semplice zona e va cercando le manifestazioni più alte dell'ascesi cristiana. Ha una vita piena di peripezie; viaggia per mare e per terra e capita un giorno a Roma. Ivi domanda quale sia la figura ascetica più eminente della comunità cristiana e gli viene riferito che v'è una donna cristiana che da 25 anni non si muove dalla sua camera. Egli la va a trovare e si svolge una singolare conversazione. Egli chiede alla donna se essa stia ferma o cammini. Essa risponde che cammina permanentemente. « E verso che cosa vai tu? » le chiede Serapione. « Verso Dio », è la risposta. Ed allora Serapione domanda: « Sei viva o sei morta? ». Gli viene risposto: « Evidentemente io sono morta, perchè se così non fosse, non potrei camminare verso Dio ». « Allora se tu sei morta, tu farai quello che ti dirò di fare » le dice Serapione, al che essa annuisce, aggiungendo: « purchè si tratti di cose possibili. Serapione dice allora: « Tutto è possibile al morto, fuorchè l'essere empio ». La donna, di fronte ad una tale affermazione, risponde: « Ordina ed io allora farò ciò che tu vuoi ». « Vieni e seguimi nella comunità cristiana » dice Serapione, e la donna lo segue. Vè qui un particolare strano, pazzesco:

quando essi sono vicini alla comunità, egli le dice: « Tu ti devi denudare completamente ». Essa si rifiuta perchè la comunità si scandalizzerebbe, per il che egli le dice: « Tu non sei morta, perchè altrimenti non avresti neppure il rispetto umano ed eseguiresti il mio comando » e l'abbandona, dicendole che la sua forma di ascetismo non era la più grande.

Cogliamo qui lo spirito caratteristico delle forme ascetiche cristiane, cioè il rinnegamento di ogni convenzione sociale, della consuetudine umana, del rispetto umano, di ogni valutazione empirica per l'affermazione sovrana di qualcosa che attinga la sfera della comunione assoluta e trascendentale con Dio.

Si parla nella *Storia Lausiaca* di « meditazione » delle Scritture. Ma si tratta di una meditazione che non si uniforma ad una metodica cronometrata e non implica un tirocinio astratto. La tradizione mistica e speculativa del medioevo monastico non ha tratto di qua lo spunto e le direttive del suo esercizio contemplativo. Il maestro della elevazione spirituale nel medioevo è sempre e solo Sant'Agostino. Il quale nel libro IX delle *Confessioni* ha, col racconto di una sua esperienza memoranda, — racconto nel quale confluiscono, prodigiosamente fusi, reminiscenze bibliche e atteggiamenti neoplatonici — scolpito il modello classico della contemplazione cristiana.

Uno degli ultimi giorni della vita di Monica, madre e figlio si comunicano a Ostia scambievolmente gli slanci della loro anima religiosa e sant'Agostino, che lascia la forma narrativa per rivolgersi a Dio, ricorda e rievoca le ore non obliabili: « noi abbandonammo il mondo sensibile, il nostro mondo interiore e superammo il mondo dei cieli, delle stelle, del sole, per raggiungere e perderci in quei pascoli eterni in cui Tu, o Dio, pasci Israele, e dissetando le nostre labbra aride alla polla sempre pullulante delle tue acque vive, ci sentimmo beatificati in quella zona in cui Tu, o Eterno, pasci i figli tuoi. E quando dovemmo abbandonare quella terra, ci sentimmo aggravati, appesantiti e ridiscendemmo attraverso quelle terre che noi avevamo superate. Rivalicammo le valli, per trovarci di nuovo tuffati ed abbassati in questo mondo sensibile che non è la scala per salire a Te, ma che è il punto di partenza per salire a Te ».

Questa è la forma di contemplazione e meditazione cristiana. Il medioevo ha vissuto di questa che è una forma platonico-dualistica di praticare la meditazione. Dio lo si raggiunge abbandonando completamente quello che è sensibile, per affogarsi, tuffarsi in quello che è ultrasensibile. Tutto il progresso della civiltà, della spiritualità umana non è il tentativo sempre più agguerrito per passare da quelle

forme ebbre di superstizione primitiva alle forme ebbre della contemplazione astemia?

San Benedetto ha fatto norma della sua vita associata questo modo di intendere e di praticare la contemplazione. Ma dove queste norme sono praticate in modo più vigile ed entusiastico, definizioni della meditazione non se ne danno affatto. Il Vangelo, che è tutto un proiettarsi dell'anima fuori del mondo sensibile, non ha bisogno di definire nè la meditazione nè la contemplazione. Le definizioni sono sforzi anatomici. La regola di S. Benedetto non parla mai di meditazione; una sola volta, al Capo VIII, capita questa parola, là dove si dice che se nelle giornate invernali, dopo gli esercizi, rimane alla mattina una parte di tempo libero per i monaci, essi debbono dedicarla allora alla meditazione.

Ma è dalla meditazione anonima di lunghe generazioni di monaci che sono nate le prime espressioni della sistematica cristiana nel medioevo. Non si può comprendere la teologia che incomincia dopo il 1000 se non si pensa al lavoro anonimo di credenti e di contemplanti che hanno preparato il terreno per questa grande fioritura del pensiero speculativo religioso oltre il Mille; il quale pensiero deve destare la nostra ammirazione, piena però di preoccupazioni.

Stranissimo, il destino degli uomini sul terreno religioso! Non possono non cercare di tradurre in formule concettuali quello che è *pathos*, intima loro esperienza, ma quando cercano di dare una forma concettuale, indispensabile, alla loro intima esperienza, la impoveriscono e la condannano alla decadenza immancabile. La contaminazione filosofica uccide la religiosità.

Triste giorno per la religiosità cristiana quando i teologi si accinsero a dimostrare l'esistenza di Dio! Quel giorno l'ateismo era nato. Per molti secoli, il Cristianesimo non ha affatto cercato di spiegare l'esistenza di Dio. Una fede che tenta di tradursi in formule concettuali è in processo di decadimento, è già nella parabola della decadenza. La fede non ha bisogno di essere dimostrata, perchè si verifica per la fede come per la speranza, che se noi vediamo le cose che speriamo, la speranza non è più speranza. Noi perdiamo la fede, quando chiediamo in soccorso un sillogismo. La credenza è vita stessa, perchè la vita è fede; quindi quando ci apprestiamo a studiare la fede con dei sillogismi, siamo fuori della fede stessa. In questo processo di distruzione delle grandi fedi storiche, si procede per stadi successivi; nella storia del Cristianesimo il primo stadio incomincia con un grandissimo teologo e mistico: Sant'Anselmo.

Egli sente il bisogno di giustificare la propria fede ed i suoi scritti ci fanno riconoscere le preoccupazioni di quelli che gli sono vicini. Egli parte dal presupposto che per esercitare la ragione intorno ad argomenti religiosi bisogna aver salda la fede. La sua è una fede che tentativamente va cercando dei soccorsi che possano dare la sensazione della validità della fede stessa. E' ammirabile come la profonda fede che trabocca in lui in tante forme altamente poetiche e suggestive, cerchi un argomento. E' però sopra tutto una fede, tanto è vero che l'argomento ontologico presuppone la fede, tanto è vero che egli in fondo dice che bisogna aver l'idea di Dio per poterla dimostrare. L'idea di Dio è l'idea di quell'essere di cui non possiamo concepire altro più grande e se noi pensiamo che sia inesistente, lasciamo il varco per dire che c'è un altro essere che esiste in realtà, quindi esiste un essere più grande di quello che noi abbiamo concepito già come il più grande. Cadiamo pertanto in una contraddizione in termini.

E' il primo tentativo di dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma è un tentativo fatto con una fede molto profonda, preesistente, che cerca di trascriversi in una fede sillogistica. E' strano osservare che in questi sillogismi, in queste formule anselmiane, c'è il primo tentativo di uscire dalla forma della meditazio-

ne e della contemplazione, di cui abbiamo ricordato la manifestazione suprema nel IX Libro delle *Confessioni* di sant'Agostino, perchè mentre per quest'ultimo bisogna abbandonare il mondo sensibile, l'interiore, oltrepassare il cielo, il mondo delle stelle e del sole per giungere a Dio, sant'Anselmo richiama il lettore ad inoltrarsi nel *curriculum animae suae* per trovarvi una zona di luce in cui cogliere la dimostrazione di Dio trascendente: e questa è la nostra coscienza. Quindi Dio non è la luce che si rivela quando chiudiamo l'occhio dell'esperienza sensibile, ma è già affidato alla visione dell'occhio concettuale umano.

Questo era un uscire dalla meditazione e dalla contemplazione agostiniana. Sant'Anselmo ha scritto, insieme al *Proslogion*, un'altra opera fondamentale, il *Cur Deus Homo*. Perchè Dio ha voluto che il Figlio suo morisse per il genere umano? Noi sentiamo qui l'annuncio di una età in cui si entrerà in un'economia spirituale nuova. Nella visione di sant'Anselmo nessun essere umano avrebbe potuto compiere la redenzione dell'umanità finita. Il Figlio di Dio ha riscattato il genere umano; ma perchè vi debbono essere dei redenti? Ecco la grandiosa visione di sant'Anselmo.

La prima caduta è stata quella degli angeli ribelli. Dio aveva stabilito un determi-

nato esercito di esseri beati che avrebbero dovuto rappresentare il suo corteggio; poichè v'è un numero di angeli decaduti, ci deve essere un numero di uomini redenti che prendano il loro posto. La redenzione dell'umanità ha lo scopo di dare i supplenti dove la caduta degli angeli ha aperto dei vuoti nelle schiere angeliche: scopo ormai, dopo la colpa adamitica, irraggiungibile, senza la Redenzione. Verrà il giorno in cui sarà completato il numero di coloro che sono destinati al corteggio di Dio; quel giorno sarà l'inaugurazione del regno dello spirito.

La meditazione e la contemplazione agostiniana e benedettina sboccano in una dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma in pari tempo in una visione storica grandiosa e spiritualistica che assicurava il trionfo dello spirito e l'assunzione degli uomini alla loro superiore destinazione, mercè l'inserzione nelle schiere angeliche, chiamate a far corteggio all'Eterno.

Dopo sant'Anselmo noi abbiamo completa la trasformazione della meditazione cristiana. V'è uno scrittore medioevale che ha definito la meditazione e la contemplazione in un modo già aristotelico, prima dell'ingresso di Aristotele nella filosofia cristiana. Ed è Ugo da san Vittore, il canonico regolare parigino, una delle più grandi figure della mistica cristia-

na. Egli dice: « tres sunt visiones animae rationalis » e cioè vi sono tre forme di visione dell'anima ragionevole: il pensiero, la meditazione e la contemplazione. Il pensiero è — e la definizione precede l'introduzione di Aristotele nella teologia cristiana — l'incisione d'un fenomeno sensibile sulla nostra capacità conoscitiva. Quando un oggetto sensibile colpisce la nostra capacità conoscitiva, suscita un fantasma che ci permette la conoscenza della realtà: è il pensiero. Poi v'è la meditazione che è il modo di riflettere sull'oggetto conosciuto, sia sull'oggetto empirico sia sul fantasma di questo oggetto, che suscitando un fantasma nella nostra coscienza, permette l'elaborazione di quello che noi abbiamo ricevuto. La contemplazione è il dilatarsi dello sguardo conoscitivo su una vasta totalità di reali.

Ugo da S. Vittore è un mistico, ma in questa triplice ripartizione abbiamo una gnosologia, perchè noi non abbiamo la possibilità di riconoscere un oggetto se questo non colpisce la nostra fantasia e non possiamo meditare, non possiamo contemplare i fenomeni empirici che si svolgono fuori di noi, se non siamo addestrati alla capacità meditativa mercè la riflessione e la astrazione delle idee dalla conoscenza empirica.

Aristotele entrerà circa un secolo dopo. La Chiesa romana ha resistito alquanto all'in-

gresso di Aristotele in cui è la negazione del trascendente cristiano. Egli è in antitesi perfetta con quello che v'è di più alto nella tradizione del Cristianesimo. La sua introduzione nel mondo della speculazione cattolica è stata una jattura. Egli però vi è entrato sotto il saio francescano.

San Francesco che non ha voluto andare a trovare il suo frate di Bologna perchè aveva costituito una scuola teologica, egli, l'anima mite, che si è rifiutato di andare a salutare un morente, egli ha avuto tra i seguaci della seconda generazione monaci che hanno introdotto Aristotele nell'ambito della speculazione teologica. La storia conosce di questi straordinari fenomeni, perchè, se Gregorio IX poteva vietare ai maestri parigini di commentare Aristotile, non ha potuto vietare ad Alessandro di Hales di commentare Aristotele.

Aristotele è entrato, sotto l'egida del suo saio francescano, nel recinto della speculazione cristiana in una maniera che ha scardinato e vulnerato in radice la concezione cristiana della meditazione e della contemplazione. Che cosa è il dualismo fra esperienza empirica e conoscenza trascendentale? Aristotele non conosce forme di conoscenza se non attraverso l'esperienza sensibile. Non c'è nulla nell'intelletto che prima non sia passato attraverso la percezione sensibile. Egli ha sta-

bilito un passaggio fra il mondo empirico e il mondo trascendentale. Non si può assolutamente conoscere nulla ed attingere nulla, se non mettendo in movimento il nostro intelletto agente, spogliando cioè la conoscenza degli oggetti particolari da quello che è particolare, per assurgere all'attingimento dell'idea universale, per raggiungere le idee metafisiche, fine alla nozione del motore immobile.

San Tommaso dimostra l'esistenza di Dio in una maniera che il cattolicismo ha dichiarato come l'unica maniera infallibile, sicura, indistruttibile. Egli la dimostra con cinque argomenti.

Aristotele aveva avuto una visione meravigliosa del mondo empirico, di questo mondo tutto pieno di potenzialità latenti, che si protendono verso la realizzazione completa di sè; egli che aveva concepito la nozione di moto come l'atto dell'essere possibile, in quanto tale, come l'attualità dell' essere potenziale, l'atto dell'essere incompleto, cioè un processo in cui questo essere passa dallo stato potenziale a quello attuale. Nel momento in cui non è ancora attualità e non è più potenzialità, è un'attualità essa stessa: la potenza nel moto.

San Tommaso fa del concetto di moto la base della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Il moto presuppone un motore immobile perchè passando da mobile a mobile, bisogna arrestarsi ad un certo punto; e noi ci arrestiamo ad un motore immobile. E questo motore immobile è Dio. Lo stesso dicasi della serie delle cause efficienti. D'altro canto non ci può essere un essere contingente se non c'è un essere necessario. Come non ci possono essere perfezioni parziali se non c'è l'essere esclusivamente perfetto. E infine l'evidente collegamento finalistico, che dispone la catena degli esseri nella realizzazione di un piano universale, postula l'esistenza di un ordinatore infallibile e chiaroveggente: Dio.

Questi sono i cinque argomenti di S. Tommaso. Essi da un mondo finito, organico, sensibile, possono portare alla concezione del motore immobile: ma non a quella del Dio cristiano, che è Padre. Il Vangelo non conosce categorie metafisiche per designarlo, ma solo una categoria sentimentale: quella della paternità: Dio è Padre: potenza infinita, amore infinito, vigilanza costante. L'idea del Padre dà il senso di un gesto tremante che sostiene il figlio nel momento del pericolo e che si può far sentire a volte duro, a volte misericordioso. Il Vangelo non si è mai preoccupato di insegnare la prima causalità del mondo empirico.

Con san Tommaso siamo lontani dalle for-

me della meditazione e della contemplazione cristiana. La cristianità medievale era ormai al momento della sua decadenza. Avevano cercato le visioni apocalittiche di Gioacchino da Fiore di riportarla alle origini. Nel momento della decadenza della cristianità medioevale qualcuno ha sentito nella incipiente tradizione scolastica il pericolo che si preparava ed ha annunciato che bisognava ritornare alle origini. L'annunciarono Pietro Valdo, Gioacchino da Fiore, san Francesco, i tre grandi veri rappresentanti della grande, vera Riforma del cristianesimo. Lasciate che lo dica: la Riforma del secolo XVI è un ripiegamento ed una deformazione unilaterale. La grande riforma è stata tentata da spiriti italiani nel secolo XII e XIII, e le riforme posteriori sono state dei semplici surrogati e dei diversivi.

Con la speculazione di san Tommaso noi siamo già al vero stadio della decadenza della concezione cristiana della meditazione e della contemplazione. Ma non siamo ancora al periodo di smarrimento e di degenerazione finale. Questo periodo è venuto con la controriforma cattolica.

Oggi la meditazione e la contemplazione nel cattolicismo sono basate sugli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio. Non v'è sacerdote cattolico elevato al sacerdozio che prima non ab-

bia compiuto un mese intero di questi esercizi e la prassi della meditazione e della contemplazione cattoliche è canonizzata sullo schema, sul piano, sul programma degli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio. Essi sono talmente entrati nella pedagogia del Cristianesimo cattolico-romano che anche i laici sono chiamati a praticare la meditazione e la contemplazione sullo schema degli esercizi ignaziani.

Per quanto il verdetto possa suonare duro, io credo che si possa dire che nella storia della letteratura religiosa cristiana non c'è documento più antropomorfico degli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio.

Essi non sono che la trasposizione, sul terreno della meditazione e della contemplazione religiosa, della gnoseologia aristotelica. Aristotele aveva insegnato alla speculazione cristiana di salire a Dio attraverso il mondo sensibile, prendendo lo spunto dalla contemplazione del mondo sensibile. Questo mondo sensibile, che la vecchia contemplazione cristiana aveva fatto invece oggetto di rinnegamento assoluto, asserendo che altrimenti è impossibile assurgere a Dio, questo mondo sensibile diventa, nell'apologetica scolastica, il primo gradino della scala che sale a Dio.

Questo nel campo della gnoseologia e della speculazione. Una metodica e un presupposto di questo genere presiedono parimenti nel

dominio religioso della meditazione e della contemplazione. Il chierico cattolico che è chiuso nella clausura e che riceve nelle mani gli *Esercizi* di sant'Ignazio deve attenersi alle istruzioni ignaziane e, addestrarsi, a norma di queste, a meditare sui misteri augusti della rivelazione evangelica.

Il mese di esercizi ignaziani è ripartito in quattro settimane. La grande originalità, la grande scoperta di S. Ignazio è la così detta « composizione di luogo » che accompagna ogni meditazione. Colui che si accinge alla meditazione, nel contemplare, nel meditare un determinato argomento deve incominciare col creare con la sua fantasia il mondo in cui si svolgono le scene che deve meditare, dimodochè la sensibilità del mondo fantastico, del mondo dell'esperienza empirica, che dovrebbe essere allontanata nello studio preparatorio di ogni meditazione religiosa, perchè il mondo sensibile è allontanamento da Dio, è invocata invece come strumento, come soccorso per il raggiungimento delle realtà trascendenti.

Pare impossibile che tutto il fondo della tradizione cristiana non si ribelli a questa contaminazione mostruosa che raggiunge un limite così impensato e così blasfemo dal punto di vista strettamente religioso che chi è lungamente passato per quella trafila e ricorda

le sue esperienze la prima volta che ha dovuto per mesi interi compiere questi esercizi, non può cancellare l'impressione di sgomento e di raccapriccio, che quella pratica suscita fatalmente ad un certo momento della vita spirituale.

La seconda settimana è dedicata al mistero della Trinità e della Redenzione. E' una delle esemplificazioni. Per contemplare e per meditare il mistero della Trinità, questo mistero augusto, che ha servito allo sviluppo della coscienza cristiana, occorre sottoporre anch'esso alla composizione di luogo e colui che attende agli esercizi, è invitato niente meno che ad immaginarsi le tre divine persone in atto di contemplare gli uomini che vanno per le loro vie e vanno alla perdizione, cosicchè ad un certo punto Ignazio immagina che le tre divine persone si consultino e dicano: qualcuno di noi bisognerà che vada a redimere l'umanità peccatrice. Ed è decisa l'Incarnazione del Verbo.

Quando si è osservato e si ha sperimentato questo e si ricorre col pensiero a quello che è stato lo sviluppo della meditazione e della contemplazione nel Cristianesimo, si comprende perfettamente come ci possa essere qualcuno il quale pensi che quel nostro bistrattato Medioevo era avvivato da un'ispirazione cristiana ben più alta di quella che caratterizza la cosidetta cristianità moderna.

LA PRIMA RIFORMA

Nel marzo dell'anno 1179 le vie che conducono a Roma dovevano essere rigurgitanti di pellegrini. Alessandro III aveva convocato da ogni parte del mondo cristiano, dignitari ecclesiastici e pii fedeli all' XI consesso ecumenico, il terzo concilio lateranense, per riprendere ancora una volta in esame le vecchie questioni della politica orientale del papato, per esaminare la vita degli Ordini religiosi, per determinare le linee della condotta politica della Santa Sede.

Tra i pellegrini che scendevano verso Roma dall'Italia settentrionale ve n'era uno,

umile, che arrivava veramente nell'atteggiamento della più profonda compunzione, ripromettendosi dalla Santa Sede la sanzione, il riconoscimento e l'incoraggiamento ad un ministero religioso a cui si era dedicato da pochi anni. Si chiamava Pietro Valdo. Egli scendeva dalla valle del Rodano, da quella valle così ricca di vecchie memorie cristiane, da quella valle che aveva veduto fin dagli albori del Cristianesimo alla fine del secondo secolo le prime reviviscenze millenaristiche, in grembo alla comunità cristiana già avviata verso la trasformazione concettuale dogmatica.

Pietro Valdo era stato un ricco ed operoso mercante, ma ad un certo momento aveva sentito che la pratica del Vangelo imponeva degli oneri duri ma precisi: la rinuncia al fasto mondano per l'assunzione della croce e la sequela del Cristo in umiltà e povertà.

La società feudale era al suo rapido declinare; tutta la struttura economica della società si avviava verso una sua profonda radicale trasformazione. In ogni momento della storia della civiltà, quando le forme economico - sociali si avviano a profonde e radicali trasformazioni, sembra che sgorghi spontaneo dalla coscienza cristiana il proposito di aiutare i grandi trapassi economici mercè la rinuncia cosciente al possesso, l'accettazione della povertà, mercè quello che si può chia-

mare lo sciopero spirituale, di fronte alle forme economiche vigenti.

Pietro Valdo aveva rinunciato al suo traffico, aveva abbracciato la povertà nel Cristo e andava umilmente confuso tra i pellegrini a chiedere a Roma il permesso di propagare la sua nuova interpretazione del Vangelo. A che pro veramente aspettare delle investiture carismatiche curiali per sentirsi autorizzato alla disseminazione della parola di Cristo? Questa parola per essere propagata e sentita non ha bisogno di un'investitura ufficiale, di sanzioni gerarchiche, di autorizzazioni ecclesiastiche, ma chiede la spontaneità dell'impulso e il disinteresse dei fini. Quando soccorra l'entusiasmo intimo del cuore e quando guidi l'umile e disinteressato entusiasmo per la causa di Dio, il ministero evangelico non ha bisogno d'investiture ecclesiastiche e non deve essere raccomandato a sanzioni ufficiali. L'atteggiamento di Valdo non le cercava che per ossequio alle esigenze pratiche del momento.

Pietro Valdo scendeva fiducioso verso Roma. Avrebbe potuto il successore di Pietro negargli di predicare il Vangelo, non accettare l'apostolato di colui che aveva rinunciato al suo traffico, alla sua ricchezza, per l'amore evangelico?

L'accoglienza di Roma non fu sfavorevole. Per qualche anno Pietro Valdo potè continuare la disseminazione del suo messaggio, ma poi la gerarchia si insospettì di questo ministero itinerante che non chiedeva autorizzazioni curiali ed il sinodo di Verona nel 1184 condannò il movimento di Pietro Valdo. Da quel momento la sua predicazione fu considerata come ereticale.

Noi siamo pochissimo informati sulla determinazione precisa della primitiva predicazione di Pietro Valdo. I documenti valdesi che abbiamo sono di epoca posteriore parecchio alle origini e solo più tardi troviamo delle tradizioni da cui traspaiono le elaborazioni posteriori della nuova setta. Le prime testimonianze storiche sono quelle lasciate cadere dal continuatore di Valdo, Gioacchino da Fiore. L'Italia e le regioni più contigue alle nostre Alpi hanno dato al tramonto del secolo XII ed all'inizio del secolo XIII una triade di grandi riformatori evangelici, antesignani di ogni riforma cristiana nell'ambito della tradizione cristiana nella civiltà mediterranea.

La tradizione cattolica ortodossa ha avuto i suoi motivi nello staccare Pietro Valdo da Gioacchino da Fiore e quest'ultimo da Valdo e da san Francesco d'Assisi. Ma la critica storica e la spiritualità cristiana ci fanno obbligo di costituire insieme questa triade che

ha rappresentato il primo anelito della coscienza cristiana rinnovantesi nel medio evo, ad un ricupero diretto ed immediato dei valori specifici del Vangelo, del messaggio di Cristo.

Una vera continuità spirituale lega dalle Alpi alla Sila il messaggio di questi grandi riformatori italiani. E' in questo messaggio che noi troviamo la prima manifestazione di un tentativo che non ha cessato poi d'essere l'aspirazione di tutte le anime cristiane, di riportare la tradizione del Vangelo deformato e impoverito dall'ufficialità teologica e disciplinare allo schematismo divino del messaggio evangelico.

Pietro Valdo chiedeva certamente come punto capitale della sua predicazione il permesso di annunciare la parola del Vangelo, indipendentemente da ogni investitura curiale. Noi possiamo ritenere per certo che questo era il nucleo centrale della sua richiesta a Roma; egli chiede, senza appartenere alla gerarchia ecclesiastica, di seminare la parola di Cristo, la parola della pace, la promessa del Regno di Dio. Le prime memorie storiche accennano ai dissensi che si sono ben presto insinuati nell'ambito della comunità valdese: i poveri di Lione si distinguono dai poveri lombardi. La distinzione, se prendiamo alla lettera certe testimonianze di Gioacchino da Fio-

re, si direbbe potesse poggiare su questo: i poveri di Lione erano contrari ad ogni forma di lavoro, che potesse rappresentare una tesaurizzazione di capitale, mentre i poveri lombardi rappresentano una delle prime manifestazioni del capitalismo moderno.

Il contrasto non era nuovo. Gioacchino da Fiore paragona i poveri di Lione ai cristiani primitivi delle lettere ai Tessalonicesi i quali, nell'aspettativa del regno di Dio, si riducevano ad una vita d'indolenza. Egli rimprovera questa neghittosità ai seguaci di Valdo. Ma anche egli non era un apocalittico, ed il suo messaggio non era il prodromo della palingenesi nell'avvento dell'economia dello Spirito?

Gioacchino da Fiore non viene da una ricca classe di mercatanti. E' un servo della gleba che, entrando nell'ordine cistercense dai successi così trionfali, che nel giro d'un quarantennio aveva disseminato i suoi cenobi nell'Europa, guadagna la sua libertà spirituale, la libertà d'una libera propaganda religiosa. Egli entra nell'ordine cistercense che san Bernardo aveva diffuso in Italia dopo la conciliazione di Ruggero con Innocenzo II. E' in una delle primissime Abbazie meridionali che Gioacchino compie il suo tirocinio. Di fronte a Pietro Valdo che, mercatante convertito, chiede umilmente ma risolutamente al Papa il diritto di propagare il messaggio di Cristo

in libertà ed in autonomia, che non ha un tirocinio teologico alle spalle, che non rappresenta che la libera accensione d'un rinnovato spirito evangelico nel mondo, Gioacchino è l'esegeta che cerca di scoprire nelle Bibbia i segni precorritori di una nuova economia religiosa.

Egli non interpretava, come i suoi contemporanei delle prime scuole, il contenuto del dogma trinitario come un dogma teologico astratto. Gioacchino vi vede un valore prammatico. Non si può non pensare ad una molteplicità di ipostasi nella natura divina quando si pensa che la storia passa continuamente da un'economia religiosa ad un'altra, e se esiste l'economia del Padre e del Figlio, la storia in questo suo ciclo di sviluppo non rappresenta che la realizzazione vivente in grembo alla vita associata della molteplicità d'ipostasi in grembo alla natura divina, perchè gli uomini debbono essere regolati da ipostasi divine, per ogni ciclo d'economia religiosa. Deve ora sorgere l'età dalla terza persona, lo Spirito.

Gioacchino da Fiore in base ai suoi calcoli vedeva negli eventi tipici del Vecchio Testamento i simboli dell'economia del Nuovo e nei simboli dell'economia religiosa del Nuovo Testamento scopriva i segni precorritori del-

l'economia su cui si appuntava la sua ansia di credente nel regno dello Spirito.

Egli aveva annunciato, in uno dei passi più alti e poetici della sua profezia: « in questi giorni duri e sacri noi dobbiamo resistere nel lavoro e nel pianto, in attesa che si compia il ciclo quaresimale, si chiuda il novero delle 42 generazioni del lutto e dell'afflizione e noi possiamo essere introdotti nella sacra solennità dell'universale risurrezione, per cantare al Signore il cantico nuovo di gioia che è l'Alleluja.

Nessuna meraviglia se tutto il significato profondo dei vecchi misteri finora celato sotto il velame agli occhi nostri, di noi più giovani e più piccoli (egli dice: *minores*) si va dischiudendo, poichè apparteniamo a quest'ultima generazione che è designata nell'ultimo sacro giorno della penitenziale quaresima; il giorno in cui si toglie dagli occhi del popolo il velario che tiene l'altare in lutto, affinchè quella verità che il popolo vide finora come in uno specchio, sfolgori in tutta la sua interezza. Nel primo stato del mondo gememmo sotto il giogo della Legge; nel secondo pellegrinammo sotto l'assistenza della Grazia; nel terzo imminente saremo circonfusi da una più copiosa grazia. Il primo stato fu età di conoscenza; il secondo fu età di sapienza; il terzo sarà epoca di pienezza idea-

le. Il primo tempo trascorse nell'obbedienza servile; il secondo trascorse nella sudditanza filiale; il terzo gusterà il tripudio della liberazione. Il primo tempo fu periodo di flagelli; il secondo conobbe l'azione; il terzo vivrà di contemplazione. Il primo stato tremò nel timore; il secondo prosperò nella fede; il terzo canterà nell'amore. Il primo fu stato di schiavi; il secondo di liberi; il terzo costituirà la comunità degli amici. Il primo tempo fu dominio di vecchi; il secondo fu dominio di giovani; il terzo sarà retaggio di fanciulli. Il primo si svolse alla luce palpipante delle stelle; il secondo coincise con l'aurora; il terzo inaugurerà il giorno pieno. Il primo fu un inverno; il secondo esordio di primavera; il terzo segnerà la pinguedine dell'estate. Il primo tagliò le erbe; il secondo vide le spighe; solo il terzo raccoglierà il frumento. Il primo si dissetò nell'acqua; il secondo gustò il vino; il terzo spremerà l'olio. Il primo corrispose alla Settuagesima; il secondo alla Quaresima; solamente il terzo scioglierà le campane di Pasqua. E l'avvento della nuova età sarà annunciato dall'angelo del sesto tragitto, di cui parla Giovanni nella sua Apocalisse ».

Quando Gioacchino da Fiore moriva nel 1202, l'Angelo del Sesto Sigillo era prigioniero a Perugia, prigioniero politico in seguito ad una battaglia fra Perugini ed Assisiani; era san Francesco d'Assisi.

Gioacchino da Fiore aveva, nella previsione dell'economia dello Spirito, annunciato che sarebbe venuta l'età dei contemplanti, dei mistici e dei monaci, annunciando che il vero contemplante, il vero mistico, il vero monaco non dovrebbe ritenere altro come sua proprietà che la cetra del suo canto e della sua speranza: « qui vere monachus est nihil aliud reputat suum nisi citharam ».

Ho detto che quando Gioacchino moriva, l'Angelo del Sesto Sigillo era apparso sulla terra ed era prigioniero a Perugia. Bisogna assolutamente tener presente le parole di Gioacchino da Fiore, la concezione del terzo stato come è stata preannunciata da lui, per comprendere e valutare l'impressione che San Francesco ha destato tra i suoi contemporanei, e la memoria che ha lasciato fra i suoi fedeli e continuatori.

Voi ricordate l'elogio di S. Francesco che Dante pronuncia nel cielo del sole:

> ... di quella costa, là dov'ella frange
> più sua rattezza, nacque al mondo un sole
> come fa questo tal volta di Gange
>
> però chi d'esso loco fa parole
> non dica Ascesi, chè direbbe corto
> ma orïente, se proprio dir vuole ...

(*Par.*, c. XI).

E chi ha visitato la chiesa di S. Francesco ricorda come sui costoloni della volta della basilica inferiore, Giotto o uno dei suoi discepoli abbia rappresentato degli angeli stimmatizzati. La pittura, nel capo VII dell'Apocalisse canonica, dell'Angelo del VI Sigillo dice che l'Angelo destinato a segnare coloro che saranno resi immuni dalla futura jattura, è un angelo che ha le mani ed il costato stimmatizzati e discende dall'Oriente perchè l'Oriente è precisamente il punto del sorgere del sole. Anche Dante dice questo ed il seguace di Giotto si ispira al medesimo presagio, reputando che san Francesco realizza alla perfezione il vaticinio di Gioacchino da Fiore. E lo realizza precisamente perchè viene ad instaurare il regno dello Spirito.

Che cosa è giunto dalla predicazione di Gioacchino da Fiore all'ambiente da cui è sbocciata l'esperienza di san Francesco?

Quest'ultimo è nato nel 1183. Quando Gioacchino muore, Francesco è appena ventenne, ma già la sua vita aveva avuto delle esperienze di grande rilievo. Figlio di un mercatante di stoffe, e di una gentildonna di finissima spiritualità, egli sembra aver portato nella sua costituzione il dissidio dei suoi genitori. Il nome di Giovanni datogli dalla madre è cambiato in quello di Francesco dal padre, reduce allora dai suoi viaggi nella Francia

meridionale. Educato in una famiglia benestante e destinato a continuare i traffici paterni, le sue esperienze sono quelle di un giovane che la posizione di famiglia destina ad un brillante avvenire. Egli partecipa alle comitive dei suoi coetanei, fa vita spendereccia ed allegra, vita dissipata, che è interrotta frequentemente da crisi di tristezza che rivelano la natura eccezionale di questo giovane. Si direbbe che egli fosse predestinato alla vita dell'ascesi, della contemplazione e della mortificazione.

In certe nature d'eccezioni la continenza e l'ascesi sono una incosciente trasposizione di una sconfinata ed inappagabile esigenza d'amore.

Le prime sue esperienze politiche sembrano volerlo condurre ad una vita che non avrebbe dovuto avere nulla di diverso dai suoi coetanei. Il secolo XII aveva visto la potestà imperiale ascendere ad un fastigio che nulla aveva da invidiare alla grandezza di Carlo Magno. La figura di Federico Barbarossa domina la storia del secolo XII cadente. Quando egli scompare tragicamente alla fine della terza crociata, lascia qualcosa che deve rappresentare la continuazione della sua politica: ha concertato il matrimonio di suo figlio Enrico con Costanza, una normanna, e pensa di potere realizzare il sogno tedesco che avreb-

be voluto estendere il dominio teutonico dalle rive del Baltico fino alla Sicilia. Ma Enrico non possiede la cavalleresca generosità del padre; è un tiranno duro ed arcigno che stenta a mantenere in soggezione quell'eredità del regno normanno che gli viene dalla morte dell'ultimo re normanno. Per anni deve tenere sottomesse le popolazioni del mezzogiorno d'Italia attraverso un regime durissimo. Quando la feudalità locale si ribella, egli ricorre a supplizi atroci onde mantenersi fedeli le popolazioni. I capi di ribellioni saranno segati ed alcuni altri li farà bruciare vivi. Gioacchino lo chiama il « martellatore ».

Nel 1197 improvvisamente scompare dalla scena della storia; è per tutta l'Italia un sospiro di liberazione ed una ribellione aperta contro i rappresentanti degli Svevi in Italia. Assisi si ribella. Ancora oggi le mura dirute stanno a testimoniare che nel 1197 il popolo non volle saperne dei discendenti svevi, e dei suoi emissari. Fra la gioventù che insorge sasà stato certamente appena sedicenne giovanetto Francesco che tra pochi anni si darà a riattare le mura cadenti della piccola Chiesa di san Damiano.

Era la sua prima esperienza politica. Ma la nobiltà di Assisi di null'altro era desiderosa che di ripristinare il proprio potere nella città ribelle. Arde la guerra, da essa iniziata, fra

Perugia ed Assisi; Francesco è fatto prigioniero; per un anno egli sarà a Perugia in prigione, nella quale aveva così ricca dovizia di buon umore da tenere allegri la compagnia dei suoi fratelli di prigionia: « vincula ridens ac spernens ».

Il trattato del 1203 gli dette la libertà. Ma egli si ammalò, stette infermo lungamente e di quel tempo gli rimarrà scolpito nel cuore un particolare: il giorno in cui, convalescente, uscì da porta Nuova per ammirare nella luce del sole la valle sottostante: l'anima del convalescente che va ritemprando i suoi tessuti, con particolare brivido sente quello che c'è di dolce e di languido nella natura della primavera che si desta.

Ma Francesco non era ancora giunto alla prova suprema. In quel torno di tempo era salito al soglio pontificio il cardinale Lotario della Casa dei Conti di Segni che doveva portare il papato al più vasto sfolgorio del potere: Innocenzo III. L'affresco della villa Torlonia a Poli ci dà il profilo del Pontefice: occhi grandi, sopracciglia arcuate, naso fine, che rivela la natura aristocratica di questo Pontefice, rampollo della vecchia casa comitale. Si era addestrato come cardinale in alcuni esercizi di mistica ed aveva dettato degli scritti contemplativi, pieni di artefatta retorica. Egli porta nel regime papale tutta l'abilità ed

il desiderio di politica realistica che doveva essere naturale in un rampollo di una casa feudale. Tenta, subito, di ricuperare in pieno il potere logorato sull'Italia centrale.

Si vociferò ad un momento che fosse venuto in trattative con Corrado di Urslingen, avventuriero al servizio degli Svevi. Ma egli si affretta a sconfessarle. Riesce ugualmente ad avere Corrado in sua mano. Assisi rimase però ribelle e, quando nel 1198 il Pontefice risalendo per Spoleto verso Perugia passò in ricognizione il riconquistato territorio, lasciò da parte Assisi perchè non meritava la sua visita, e se ne tornò poi per Amelia e Civitacastellana. In quei giorni, fra i ribelli, ci doveva essere Francesco.

Egli non aveva rinunciato alla vocazione delle armi, reduce dalla prigionia. Per la questione del mezzogiorno, la morte di Enrico VI aveva posto Innocenzo III in un'ottima situazione di fronte al regno. Il Patto feudatario del 1159 fra il Papato e il Guiscardo, ed il testamento di Costanza, avevano fatto del Pontefice il tutore di Federico II. E il Papa cerca di destreggiarsi fra la Corte del nuovo giovanissimo sovrano Federico ed i feudatari rimasti sul territorio dell'Italia meridionale. Per gettare la discordia in Italia — con un tratto di politica non degna di un Pontefice — chiama in Italia un avventuriero, Gualtie-

ro di Brienne, che raccoglieva soldati ovunque ci fosse del risentimento contro i sovrani svevi. In una di queste raccolte di truppe Francesco sente di prendere anch'egli le armi e di arruolarsi. Si avvia così verso Spoleto, centro di arruolamento. Arrivatovi, qualcosa si determina in lui di così nuovo che egli ritorna ad Assisi, deciso a cambiar vita. Si ritrae dai traffici del padre, rinuncia alla stessa paternità per scegliere come padre il primo pezzente incontrato, si dà a riattare le mura di san Damiano. Che cosa era accaduto? C'era stata una ribellione contro la politica realistica di Innocenzo III?

Da quel giorno incomincia la conversione di S. Francesco. Ma non è il passaggio ad una fede religiosa; è il ricupero dei valori evangelici e il discoprimento della natura, dell'essenza della predicazione di Cristo, che non è nell'insegnamento dogmatico ma nella povertà, nella sincerità della vita e nella consegna che Gioacchino aveva formulata: non conservare in proprietà altro che la cetra e andare pel mondo cantando il canto della speranza nel regno di Dio, nel nome del Signore.

Francesco non avverte di primo acchito la natura esatta della sua vocazione; egli restaura la chiesa di S. Damiano ma è nel giorno della festa di san Mattia che, nella Porziun-

cola, udì le parole evangeliche: « andate per il mondo predicando il Vangelo; andate, spogliatevi di tutto, semplici, lieti, leggeri come si addice agli annunciatori del regno di Dio, ed in ogni casa predicate: il regno di Dio è vicino. Se vi riceveranno, predicate e seminate; se non vi riceveranno, andatevene via tranquilli e scuotete la polvere dai vostri calzari ».

Come Pietro Valdo, Francesco prende la via di Roma per andare a chiedere ad Innocenzo III il permesso di predicare il Vangelo in questo modo. Era la primavera del 1209. L'anno prima Innocenzo III era sceso da Roma verso il sud della città, aveva raggiunto le Paludi Pontine, ed aveva incontrato i rappresentanti di Federico II che erano venuti incontro a fargli omaggio e a portare cariche e dignità ai membri più vicini della sua famiglia. Poi si era fermato a Fossanova, l'abbadia cistercense, consacrandone l'altare, e quindi aveva ripreso il suo viaggio verso Ferentino, donde si era di nuovo diretto verso Roma, rientrandovi alla fine dell'autunno. Era seguito un periodo di bonaccia politica. Innocenzo III aveva collocato suoi consanguinei a guardia di alcune stazioni militari dell'Abruzzo e sui confini della Campania. Si reputava ormai sicuro. Ed ecco che la piccola comitiva dei « paenitentes di Assisi » battendo

in senso inverso lo stesso itinerario che l'anno prima Innocenzo III aveva percorso verso Perugia, si avviava verso Roma. Non faceva che ripetere il gesto del primo gruppo valdese, venendo a chiedere al Papa il permesso di predicare il Vangelo senza nessuna disciplina, senza nessuna regola ecclesiastica, senza nessuna particolare investitura di curia.

Quale era la regola di questi poveri? Venivano a chiedere il permesso della loro vita associata, ma il testo di questa loro prima regola non doveva essere che una raccolta di detti evangelici. Matteo Paris descrive la scena con particolari piuttosto grossolani; la scena è stata ritratta da Giotto negli affreschi della Basilica superiore d'Assisi. Innocenzo III guarda questa comitiva con un'aria di stupore e di diffidenza mal dissimulata, perchè non crede che quel piccolo manipolo possa rappresentare qualcosa di vivente nella società ecclesiastica. Egli rimanda i pellegrini, accettando però la prima proposta di san Francesco. La primavera dell'ordine francescano e la prima fioritura della spiritualità francescana si sono avute in quel tratto di tempo necessario ai poveri per percorrere la strada da Roma ad Assisi. Come doveva essere stato felice san Francesco per aver rinunciato a quello che potesse rappresentare un collegamento con il mondo! Sulla piazza

di Assisi egli era giunto a consegnare nelle mani del padre l'ultimo suo indumento perchè apparisse la sua rinuncia ad ogni collegamento col mondo circostante. Questa comunità deve aver sentito la letizia che sgorga dal cuore di chi, sapendo intendere la voce di Dio, trova che tutto è gioia e pace nell'esistenza dell'uomo quando gli ideali convergono come verso un fuoco, verso la visione del Regno di Dio. Ma una comunità di asceti sul tipo di quella istituita da san Francesco non poteva non incidere sulla politica ecclesiastica del tempo suo.

Francesco è una straordinaria figura di sovvertitore religioso. Chi prende i documenti ufficiali relativi al movimento francescano trova che Francesco non avrebbe avuto nessun altro scopo che quello di creare dei conventi. Mentre invece la sua finalità non è affatto questa.

Nello *Speculum perfectionis* è il documento più appropriato del suo programma francescano. Per il cristiano c'è soltanto il Vangelo, non c'è altra regola. Francesco ha voluto veramente riformare la società cristiana; è il realizzatore del presagio gioachimita che vuole ripristinare la società cristiana primitiva. Gioacchino aveva detto che sarebbe venuto il giorno in cui i cristiani non sarebbero andati alla ricerca di eredità, ma sarebbe-

ro stati come una comunità cristiana primitiva che aveva un'anima ed un cuore solo. Francesco ha voluto riportare a questo, e lo ha fatto con l'esempio della sua vita e con la riforma di vita che ha instaurato nei suoi seguaci. Che egli sia un radicale sovvertitore, noi lo vediamo molto bene attraverso alcune sue manifestazioni tipiche. Con l'istituzione della comunità francescana, il Cristianesimo entra in una nuova fase: quello che Gioacchino da Fiore aveva annunciato è apparso come un presagio realizzato nella comunità francescana. Francesco appare come l'Angelo del sesto sigillo non solo nei versi di Dante e nella figurazione giottesca, bensì negli stessi biografi ufficiali perchè san Bonaventura stesso, quegli che ha fatto di tutto per togliere dalla comunità francescana lo spirito di Gioacchino, al principio della sua Vita ufficiale di San Francesco deve riconoscere che questi è veramente l'Angelo del Sesto Sigillo, preannunciato dall'Apocalisse.

In che cosa propriamente è sovvertitore san Francesco? In quella che è la manifestazione tipica della politica papale del tempo. La politica papale del tempo gravita verso la crociata; tutto è imperniato sul concetto e sull'ideale della crociata. Dal 1095 le preoccupazioni del papato mirano al mondo orientale; alle preoccupazioni di riscattare il sepolcro

di Cristo subentrano preoccupazioni politiche di rango e qualità inferiori, la preoccupazione cioè di trasferire a levante quella competizione fra papato ed impero che è una delle manifestazioni politiche salienti dell'epoca. D'altro canto la crociata è ormai un titolo sotto cui si ammantano tutte le contese, è ormai un fenomeno politico-bellico che si propaga per tutto il territorio europeo.

V'è infatti la crociata contro gli Albigesi in Francia, contro Giovanni senza Terra in Inghilterra, contro i Mussulmani in Spagna; ve n'è pure in Prussia; ovunque è bandita la crociata, che rappresenta il perdono completo assicurato a chi prende le armi per una qualsiasi campagna su cui possa collocarsi, giusta o no, una etichetta religiosa.

San Francesco invece pensa che il cristiano non possa mai partecipare a campagne di questo genere. Se tutto il territorio europeo è una crociata, deve trovare dei cristiani che si ricordino della parola neo-testamentaria: vincere il male col bene, e dell'altra parola: chi prende la spada, di spada morirà.

Secondo una testimonianza dello *Speculum* fino dal 1217 Francesco avrebbe voluto andare nella Francia meridionale per fare opera di pace, là dove infieriva la crociata anticristiana. Ma il cardinale Ugolino, il futuro papa Gregorio IX, che aveva compreso il

profitto che la Chiesa avrebbe potuto trarre dall'organizzazione francescana, lo trattiene. Se Francesco manifesta la sua avversione alla crociata, nucleo centrale della politica papale, sarà immediatamente sconfessato dall'autorità e sarà difficile per lui difendere Francesco alla Curia. E Francesco obbedisce; ma nel 1119 egli va ad affrontare inerme il Sultano perchè non si dica che se egli combatte la crociata armata, lo fa per sentimento di codardia. E così armato della sola fede si presenta al Sultano per convertirlo. Prima di accingersi a questo passo, egli si rivolge ad un compagno e gli domanda se facendo questo non lo prenderanno per pazzo. « Non sarà da oggi soltanto che ti prenderanno per pazzo »: è la risposta.

Durante la sua ardua vita di rinnovatore religioso, quante volte Francesco deve essere stato assalito dal dubbio e dall'esitazione! Ci sono particolari nella sua leggenda che ci fanno sentire questo dubbio, se cioè il vero modo di praticare l'ideale evangelico fosse quello di prescindere dall'approvazione dell'ufficialità ecclesiastica. Un giorno egli sentì lo spasimo del dubbio più acuto che mai: non sarebbe stato meglio per lui abbandonare qualsiasi forma di vita pubblica? Egli chiese consiglio a Chiara ed al fratello dimorante alle Carceri. Il responso fu incoraggiante. Chi

meglio di Chiara capace di dar forza all'anima del Maestro? Chiara, convertita dalla predicazione di S. Francesco, si era aggregata nel 1212 al gruppo dei « minores » ed era scesa dalla casa avita alla Porziuncola per farsi ricevere nella piccola comunità. Francesco l'aveva condotta all'altare e, realizzando così le sue nozze mistiche, le aveva reciso le chiome. E quando poco dopo si era presentata la difficoltà per il domicilio del primo nucleo di sorelle minori, i benedettini del Subasio erano intervenuti, garantendo alle clarisse il piccolo ospizio che ancor oggi conserva il profumo della prima comunità femminile francescana, a San Damiano.

Francesco va dunque ad affrontare il Sultano. Non si possono prendere le armi per conquistare i luoghi santi cristiani ed un predicatore inerme e pacifico del regno di Dio non conosce e non ambisce il successo della politica realistica, del dominio politico. Ma Francesco è audacissimo nel realizzare questa idea della crociata inerme, e giunge al punto da immaginare e da far credere ai suoi che basta visitare la prima chiesa che si incontra, per conseguire quel perdono crociato che il papa garantisce a chi impugna le armi per la conquista del territorio della Palestina. Qui la genesi dell'indulgenza della Porziuncola. Questa famosa indulgenza della

Porziuncola, equivalente dell'indulgenza crociata, che costituisce una delle pratiche fondamentali della spiritualità francescana, è avvolta nel più fitto mistero.

Lo storico va invano alla ricerca della documentazione pontificia del privilegio, della bolla papale che avrebbe garantito questo perdono a chi visita la Chiesa. La tradizione spirituale immagina che nel 1216 Onorio VI abbia concesso di nascosto questo perdono, riservato a chi vada a visitare la Porziuncola. Ma allora sarebbe stata una bolla clandestina. E' molto più logico pensare che l'abbia immaginata la pietà popolare. Ed è molto verosimile supporre che Francesco stesso abbia fatto comprendere e credere ai suoi fedeli che, per conquistare un perdono analogo a quello concesso ai crociati, basta, con devozione, visitare la Chiesa più vicina.

Del resto, tutta la spiritualità francescana che converge, s'innesta e si protende intorno al culto delle scene che ricordano la vita di Cristo è una pietà che non cerca un perdono lontano, che sopra tutto inorridisce dinnanzi allo spettacolo anticristiano di una guerra scatenata per il recupero dei luoghi santificati dal passaggio del Salvatore, quando in ogni luogo si poteva, con gli occhi della fede, contemplare riviventi le pene sensibili della vita del Redentore. Basta ricostruire il Presepe,

come San Francesco fa in una notte d'inverno a Greccio, per aver vicino quello che i crociati vanno a cercare lontano.

E' in questo primo periodo di tempo in cui Francesco è lontano per affrontare il Sultano, che la comunità francescana subisce le più gravi trasformazioni. La Curia vuole che la comunità francescana sia un ordine. Le notizie della deformazione da cui è minacciata la comunità sua, raggiungono San Francesco in Palestina, ed egli si affretta a ritornare, per ripristinare l'ideale suo nella comunità stessa. Ma egli la trova così inquinata, che egli pensa se non sia il caso di abbandonare la direzione della comunità e di passare nell'ombra. Ma egli però deve assolutamente dettare una regola.

Quale dev'essere stato lo spasimo di San Francesco nell'ingrato compito! Esiste la regola di sant'Agostino, quella di san Benedetto; a che pro una nuova Regola? San Francesco è stato pure chiamato a ciò! Eppure egli ne redige una verso il 1219 (la così detta seconda regola), ed una terza nel 1221, che noi possediamo interamente. I frammenti della antecedente regola che noi possediamo ci dimostrano come essa dovesse essere diversa dalla prima raccolta dei motti evangelici e dimostrano come fosse diversa anche dalla regola canonizzata, la terza. Sappiamo ad

esempio come la seconda regola, quella del 1219, conteneva una squisita ammonizione all'ilarità gioiosa e trasparente: « caveant fratres ne ostendant se extrinsecus nebulosos et hypocritas tristes, sed ostendant se semper in Domino gaudentes hilares et convenientur gratiosos »: « stiano bene attenti i fratelli a non mostrare delle fattezze cupe, farisaicamente tristi, ma invece mostrino sempre una faccia ed un volto sorridenti, siano sempre ilari nel Signore, e si atteggino ad una composta graziosità ».

Queste parole sono troppo dolci perchè potessero figurare nella terza Regola che rappresenta il risultato dell'ultimo sforzo fatto dalla Curia per indurre Francesco a fare una regola che ricordi quella degli ordini precedenti. Questo è il dramma di San Francesco, che sogna il ripristino dello spirito cristiano e che è costretto invece a redigere una nuova regola. Egli subisce forti scosse nella sua natura fisica, soffre di disturbi di stomaco, di malattia agli occhi, ma questo è compensato dall'intimo gaudio spirituale.

La leggenda ce lo descrive alla Verna nell'atto di ricevere le stimmate che sono la consacrazione della sua sofferenza e del suo trionfo. Nelle primitive memorie Francescane le stimmate hanno molta importanza, ma, in seguito, ogni corrente francescana ha visto in

esse quello che voleva vedere. L'una vede la perfetta rassomiglianza di Francesco al Cristo del Golgota; un'altra la consacrazione della sua santità, e così via. Lo storico potrebbe proporre dei quesiti molto seri: l'annuncio dell'avvento dell'angelo del Sesto Sigillo che deve scendere dall'oriente e che deve portare nel proprio corpo le stimmate del Signore, questo presagio che ha legittimato le speranze dei cristiani rinnovati, questo presagio che può essere arrivato fino alle orecchie di Francesco, il presagio che è stato preannunciato da Gioacchino da Fiore, non ha pesato sulla conversione di san Francesco, sulla stimmatizzazione?

Per due secoli la spiritualità francescana sarà agitata dallo sforzo di mantenere san Francesco storico in armonia col presagio gioachimita. La Chiesa vorrà farne un santo stilizzato sul tipo degli altri Santi. La Chiesa non è stata capace di assorbire la grande originalità del messaggio francescano; non ha voluto accettare il presagio di Gioacchino e la realizzazione di san Francesco.

Questi ne ha sofferto, ma ha potuto superare il dolore scendendo dalla Verna dove aveva raggiunto il grado massimo delle sue sofferenze. A piccole tappe Francesco va verso san Damiano, quasi a preparare la sua

anima al transito supremo. Quando egli giunge a san Damiano è colpito dall'onda delle emozioni e dei ricordi. Chiara ve lo attendeva.

Ancora oggi, vicino al chiostro di S. Damiano, v'è il piccolo balcone aperto sulla vallata, dal quale S. Francesco avrebbe intonato l'espressione più alta della sua sentimentalità: il Canto delle creature. Egli celebra in esso l'Altissimo Onnipotente, il Buon Signore, il fuoco, l'acqua, il cielo, le stelle, la terra. Un senso di profonda comunione spirituale pervade il Cantico tutto. Egli attribuisce alle realtà cosmiche, alla natura cosmica, delle qualità psichiche, e chiama infatti il fuoco « robustoso », e l'acqua « casta ».

Coloro che rimproverano al Cristianesimo di non avere profondo il senso della natura non hanno mai letto san Paolo nè letto o compreso il Canto delle creature. Il senso della natura creata ha trovato l'espressione più alta in due grandi creazioni: il Capo VIII della Lettera ai Romani di S. Paolo ed il Canto delle Creature di S. Francesco.

Paolo aveva immaginato il mondo sensibile nella comunione universale cristiana in atto di protendersi verso l'imminente rivelazione del regno di Dio; come l'individuo si leva sulla punta dei piedi, verso la persona che viene, facendo con la mano schermo alla luce delle pupille ed aguzzando gli occhi. Egli

ha rappresentato la totalità cosmica come un essere umano che si protende verso quello che deve venire: la rivelazione dei figli di Dio. L'umanità era stata la grande responsabile del peccato originale; sotto la sua tirannia la natura geme nell'aspettativa della rivelazione, perchè essa sa che, sottoposta ad un giogo, verrà riscattata e potrà tripudiare quando si avrà la rivelazione dei figli di Dio.

Questo aveva detto san Paolo e c'è stato mai inno più alto alla natura, all'universo? La natura concepita come intimamente associata alla inquietudine e alla speranza dell'uomo, e, nel medesimo tempo, capace di avere una speranza della redenzione attraverso la sicurezza della capacità umana di assurgere alla rivelazione dei figli di Dio. Nella sua visione suprema, San Francesco attribuisce alla natura sensibile qualità psichiche, perchè sa che non v'è distinzione sostanziale fra essere umano e creature, ma v'è una compartecipazione di solidarietà nell'aspettativa del regno di Dio che dovrà essere liberazione delle creature tutte sottoposte alla tirannia dell'uomo, e riscatto di questo dal pesante giogo del male.

Dopo aver intonato il Canto delle creature dal piccolo balcone, Francesco scende verso la sua morte ed il suo riposo. Quando, morto il 4 ottobre 1226, sarà riportato verso Assisi, quelli che lo trasportano faranno fermare il

cadavere davanti alla porta dell'Eremo, perchè Santa Chiara fedelissima, la più fedele di tutti, che resisterà fino alla fine alle pressioni del Papato perchè rinunci al programma della povertà insegnatole da san Francesco, possa uscire dall'Eremo per baciare la salma del compianto Maestro.

Preannunciando l'avvento dell'Angelo del Sesto Sigillo, Gioacchino da Fiore aveva detto: « L'economia ecclesiastica non dovrà dolersi della propria dissoluzione, all' approssimarsi della nuova, quando rifletta che questa dissoluzione apre il valico ad una più alta e nobile successione: chè è proprio della religione e non costituisce affatto una variazione nella fede, il transito da un Ordine all'altro nella vita dello spirito ».

Il Papato non rispose al presagio gioachimita. Diffidente di ogni apocalittismo, cercò di soffocare alcune forme dello spirito della rivelazione francescana. L'economia del terzo stato dello Spirito non è ancora scesa in grembo alla società cristiana; il sogno di Gioacchino da Fiore e di san Francesco d'Assisi non è stato più realizzato; la Curia ha cercato di spegnere quello che v'era di nuovo e vitale in esso e di ridurre il messaggio di san Francesco ad un nuovo Ordine religioso.

Verrà il giorno in cui alla forma degli « joculatores domini », di questi umili semplici

cantori che andavano in giro con la cetra cantando il motivo del regno di Dio, succederà quella forma teologica che squasserà la Chiesa e dilanierà la società cristiana, determinando in seno alla nostra società ragioni di turbamento di cui non sono ancora chiuse le ultime ripercussioni.

Ciò che era alto e nobile era il messaggio francescano, e l'organizzazione della pietà francescana attende ancora impaziente di essere tradotta in una forma di vita cristiana, che getti, sul volto di questa pseudo-civiltà cristiana, l'annuncio che le spetta e il monito che si merita.

LA SECONDA RIFORMA

La lezione di stasera vuole rappresentare il seguito logico della precedente, vuole esserne la continuazione diretta. Si tratta di quelle che ho chiamato le due Riforme: la Prima Riforma e la Seconda Riforma. E poichè temo che questo titolo possa generare degli equivoci, sarà bene premettere alcune constatazioni storiche preliminari.

Si può dire che la storia del Cristianesimo è una serie di riforme.

Il Cristianesimo ha avuto sempre bisogno di riformatori, fin dai primi anni della sua esistenza. Il Cristianesimo era appena costi-

tuito a Gerusalemme, aveva appena raggiunto le comunità del territorio siriaco e già alcune speciali unilaterali interpretazioni del messaggio di Cristo esigevano una riforma. San Paolo è il primo riformatore nella storia del Cristianesimo; anche egli, al cospetto delle interpretazioni unilaterali e parziali del messaggio cristiano, di fronte al tentativo di riportare il messaggio di Cristo ad una tradizione legalistica, completamente annullata dal fatto della redenzione di Cristo, ha voluto proclamare l'universalità del messaggio cristiano, l'iscrizione di tutti coloro che nel mondo nutrissero fede nella salvezza, nell'anagrafe dei candidati al regno di Dio.

Egli ha interpretato il martirio del Golgota, ha dato la *Magna Charta* ad una società cristiana che non era più legata ad una tradizione legalistica, che non rappresentava la nuda tradizione di una realizzazione disciplinare. Ha voluto costituire una Chiesa che fosse la società impalpabile dell'impalpabile fede nel Cristo, che fosse la comunità invisibile dell'invisibile speranza nel regno di Dio, che fosse la comunità di coloro che, viventi sulla terra, si sentivano candidati ad un regno che doveva scendere dal Cielo.

Egli è il primo riformatore nell'ambito della tradizione cristiana e di secolo in secolo il Cristianesimo ha avuto bisogno continua-

mente di riformatori, di rinnovatori, che riportassero la dignità della società cristiana a quella elementare forma di esperienza, su cui il Cristo aveva innalzato la sua comunità di credenti. Marcione nel II secolo, Sant'Agostino nel IV, la stessa formazione scolastica, queste tappe successive rappresentano tutte altrettanti tentativi e programmi di riforma.

Tutto ciò è logico e naturale che sia, anche dal punto di vista teoretico ed astratto. Non c'è da immaginarsi che il Cristianesimo ed il paganesimo, cioè le due forme antitetiche della religiosità nel mondo mediterraneo, siano due forme storiche destinate a scavalcarsi nella storia, cosicchè una volta subentrato il Cristianesimo, il paganesimo sia ridotto all'impotenza. Il paganesimo ed il Cristianesimo sono due atteggiamenti dello spirito, elementari ed indistruttibili, dimodochè il cristiano ha dentro di sè l'insidia di un paganesimo risorgente ed alle calcagna di un cristiano c'è sempre la minaccia di una reminiscenza pagana. In alcuni momenti, quest'ultima può far dubitare dell'incolumità dell'ideale cristiano. In alcuni momenti il Cristianesimo subisce delle eclissi profonde e tutto il vecchio sedimento pagano fermenta improvvisamente, così da determinare atteggiamenti singolari e collettivi che sono cristianamente repellenti e

che sono invece in armonia con le posizioni centrali del paganesimo.

In questi momenti la riforma deve erompere dal grembo della società cristiana per riacquistare quei valori che il paganesimo cerca di soffocare. La storia del Cristianesimo conosce una quantità di tentativi di riforma, perchè quest'ultima è un tentativo di riportare costantemente il Cristianesimo alla semplicità, alla purezza delle sue origini.

Questo per la stessa natura del messaggio cristiano, che vuole essere l'elevazione dello spirito umano verso idealità trascendenti, tutte racchiuse nella nozione del Regno di Dio; di questo messaggio cristiano, che è la trasposizione dell'umanità oltre il piano empirico ed un'aspirazione di tale difficoltà che si comprende come incontri infiniti ostacoli sul cammino, tanto più che il Cristianesimo è per definizione minoranza nel mondo e deve lottare col mondo che non è cristiano.

Il giorno in cui tutti fossero cristiani, il Cristianesimo cesserebbe di esistere perchè cesserebbe quella contropartita tenebrosa, su cui il Cristianesimo deve proiettare la sua luce. Gesù afferma che il Cristianesimo non può non rappresentare una minoranza che deve destreggiarsi in mezzo ad una maggioranza pagana. Il Cristianesimo tende a conquistare l'universalità del genere umano, sapendo che questo

rappresenta l'avvento del regno di Dio. E d'altro canto deve sapere che è una forza destinata a lottare contro ostacoli gravissimi perchè il giorno in cui tutti fossero cristiani, il Cristianesimo, che è la negazione del mondo, non avrebbe più il termine di negazione della sua affermazione.

Ma non v'è la possibilità che il Cristianesimo si trovi in questa condizione; piuttosto, quando tutto il mondo si fa pagano, il Cristianesimo deve cavare dalle sue viscere il programma della riforma e della ribellione, perchè in tal modo egli può affermare il suo diritto all'esistenza nel mondo. Qualora il Cristianesimo non fosse capace di reagire e di creare continuamente lo spirito della riforma, ciò vorrebbe dire che il Cristianesimo è morto.

Quando parlo di Prima e di Seconda Rifroma, intendo due particolari movimenti di Riforma che non sono collegati fra di loro, ma rappresentano aspetti differenti, due movimenti che si sono presentati come ritorno del Cristianesimo alle proprie origini, ma con orientamenti così complessi e così difformi, da mostrare che il Cristianesimo era in un periodo di più acuto travaglio e di più oscuro destino.

Tutti i tentativi di riforma nel Cristianesimo, tutti i tentativi che si sono ripetuti attraverso il Medioevo, hanno trovato modo di es-

sere assorbiti in una misura notevole dall'autorità ufficiale del Cristianesimo, cosicchè lo spirito riformatore ha determinato atteggiamenti nuovi nell'ambito della società cristiana e lo sforzo della riforma non è andato perduto.

Invece, quando il Cristianesimo ufficiale ha raggiunto l'apogeo delle sue possibilità di conquista e l'Europa è stata ai piedi di un Pontefice, si è verificato questo strano fenomeno, che i tentativi di riforma sono stati tali che la Chiesa non è stata capace di assorbirne lo spirito, ma li ha completamente ripudiati. Cosicchè abbiamo avuto tentativi di riforma compiuti dagli spirituali italiani, soffocati dalla Chiesa, che li ha piegati ad essere pure creazioni monastiche ed abbiamo avuto nel secolo XVI un tentativo di riforma, che la Chiesa non è riuscita ad assimilare e che ha ripudiato, con la conseguente lacerazione dell'unità.

La Chiesa non è stata capace di assorbire lo spirito della riforma. Di fronte alla riforma protestante del secolo XVI il Papato ha assunto un atteggiamento di condanna. Ma i più eminenti uomini della Chiesa, fra cui il cardinale Contarini, hanno cercato di assorbire quello che nel messaggio della riforma sembrava compatibile con le tradizioni centrali della religione cattolica. Un tentativo di av-

vicinamento e di comprensione è stato fatto dal cardinale Contarini, ma invano; si è così avuta la separazione della società cristiana, il che è una mostruosità perchè dividere l'umanità nel nome di Cristo, predicare la divisione delle confessioni nel nome di Cristo, è una sanguinosa offesa al Cristo stesso.

Ciò si è verificato appunto nel XVI secolo e la separazione pesa ancor oggi sulla società cristiana attuale e noi non recupereremo lo spirito del Cristianesimo finchè non sentiremo che nel nome di Cristo non ci può essere che fraternità e pace.

Abbiamo visto i caratteri della prima Riforma italiana. E' impossibile scindere la figura di san Francesco da Gioacchino da Fiore e la figura di questi da quella di Pietro Valdo.

V'è una continuità spirituale fra queste tre figure che rappresentano uno sforzo audace per riportare il messaggio cristiano, al di fuori delle connotazioni ecclesiastiche e sanzioni curiali, allo spirito evangelico primitivo: fraternità, fede nel regno di Dio, unità dei carismi; di Valdo che abbandona i suoi traffici per darsi all'enunciazione evangelica, di Gioacchino da Fiore che annuncia l'avvento delle realtà annunciate nel nuovo Testamento, che annuncia la sparizione di quello che è simbolico, dell'esperienza di San Francesco che

non è l'esperienza del santo stilizzato, così come lo ha voluto e descritto la Chiesa, ma è l'esperienza di un altro innovatore che, di fronte ad una Curia che vuole vedere l'Europa in fiamme nel nome di Cristo, vuole recuperare attraverso la crociata la Terra Santa, fiaccare la forza degli albigesi attraverso la crociata in Francia, fiaccare la forza dei Prussiani e dei Mussulmani attraverso la crociata in Prussia ed in Spagna, professa che per il Cristo non v'è conquista armata, che il Vangelo non vuole essere affidato alle armi bensì alla predicazione della bontà e dell'amore.

Questa prima riforma italiana ha dei connotati ben riconoscibili, e non è teologale. Francesco non vuole della scienza; la sua non è l'istituzione di un nuovo ordine, bensì la sensazione primaverile, fresca, la rifioritura dello spirito ilare e sereno del Cristianesimo, semplice, fraterno, candido, gioioso, la predicazione della fede nel Cristo che restaura nella pace, che non ha bisogno di essere affidata ad una forza esteriore.

Il Cristianesimo non è un insieme di dogmi, ma un atteggiamento di fronte alla vita e come aveva detto benissimo sant'Agostino ciascuno sa di essere cristiano, quando sa verso dove va l'aspirazione del suo cuore; quando questa va verso Dio con impeto, si è cristiani e dove vi sono spiriti associati in que-

sto orientamento vi è una società cristiana, qualunque sia la connotazione esteriore, l'anagrafe parrocchiale, la registrazione ufficiale. La riforma di san Francesco era la riforma fatta da giullari di Dio, da gente che andava cantando intorno, che faceva proprio il motto di Gioacchino, che non riteneva altro che la cetra per cantare l'inno delle creature, la lode della fraternità umana, la lode del Padre.

Ma la Chiesa non ha accettato la riforma, naturalmente perchè in un'epoca in cui la Chiesa era rappresentata da Innocenzo III non era lo spirito di san Francesco cui potessero essere riconosciuti diritti nell'ambito della società ecclesiastica. Quest'ultima ha contravvenuto al proprio genuino programma, ma è stata punita atrocemente. Non ha accettato la riforma dei menestrelli di Dio, ma ha subìto la riforma dei teologi tedeschi. Ha potuto soffocare lo spirito francescano, ha svuotato di ogni contenuto sociale il messaggio francescano riducendone la famiglia ad un Ordine religioso e si è vista di colpo in una bufera tale che ancor oggi tutta la civiltà soffre di questa lacerazione della società cristiana nel secolo XVI.

Non vorrei che quello che vi dirò a proposito della Riforma di Lutero e di Calvino avesse sapore di epicedio, ma c'è da domandarsi

veramente se la Chiesa luterana, dopo quattro secoli di esistenza, non sta tragicamente morendo.

E' di ieri il proclama dei cristiano-tedeschi che, radunati a Berlino, hanno detto e proclamato che la visione totalitaria della vita non può applicarsi allo Stato e non alla Chiesa, ma deve applicarsi contemporaneamente all'una ed all'altro, e che hanno proclamato come il vecchio Testamento bisogna abrogarlo.

Una delle prime riforme è stata fatta da Marcione col proposito di cancellare dal novero delle rivelazioni del Dio buono, il Vecchio Testamento, e questo perchè riteneva che il vecchio Testamento fosse il messaggio del Dio pericoloso, bellico, di fronte al Dio buono del nuovo Testamento.

Oggi si nega il Vecchio Testamento dai cristiano - tedeschi perchè testimonianza religiosa di una razza a differenza dalle testimonianze religiose delle altre razze. Si dimentica così che voler isolare una razza è perpetrare un delitto contro la civiltà, perchè questa è connubio di razze. Come per i primitivi, quando il matrimonio è celebrato fuori del proprio clan, esso è legittimo, fecondo, sacro.

V'è un'exogamia anche spirituale oltrechè fisica, e la migliore economia nella vita dello spirito è quella che nasce dall'incrocio di esperiènze religiose diverse perchè non v'è nulla

di puro etnicamente anche nel campo religioso. Le migliori rivelazioni di Israele non hanno già risentito l'infiltrazione di elementi iranici? Nulla di più anticivile che immaginare che si possa restituire una civiltà di razza ed opporla al fermento civile e alla legge di progresso e di miglioramento che è nell'accoppiamento delle razze diverse.

I cristiano-tedeschi che proclamano di volere la purità della razza e vogliono che anche il Vangelo sia interpretato alla luce di un Cristo eroico e non di un Cristo mite e che perdona, che proclamano che nel *Pater noster* sarà bene aggiungere la petizione in cui si chiede la purezza del sangue, non rifuggono neppure dal contaminare la preghiera che Cristo ha creata.

Di fronte a questo fatto ci si domanda se la Chiesa Luterana non stia agonizzando. V'è però la contropartita. Di fronte a questo pronunciamento cristiano-tedesco c'è la ribellione dei pastori che affermano che non si può fare contaminazione di politica e di Chiesa, che proclamano come bisogna lasciare quest'ultima alla sua autonomia spirituale, senza di che è violata l'essenza del messaggio cristiano. Questi pastori non sono più luterani, perchè i cristiano-tedeschi di Berlino hanno così formulato il loro programma: noi siamo qui per realizzare la missione nazionale

di Lutero. V'è quindi un elemento nazionale nel messaggio di Lutero.

Oggi chi si allontana da una visione così angusta, non risponde più alle visioni del messaggio luterano, ma vive nell'atmosfera in cui non vi sono più nè protestanti nè cattolici, ma solo credenti nell'universalità del riscatto operato da Cristo. E quest'ultima comunità di credenti non appartiene ad una Chiesa particolare, ma è formata dai cacciati di tutte le chiese, perchè fra questi si vanno lentamente raccogliendo quelli che formeranno una nuova città di Dio, che chiederanno di riconoscere la propria anagrafe, interrogando l'amore della propria coscienza: null'altro.

* * *

Era l'ottobre del 1510. Dalla via Flaminia giungeva a Roma un monaco ventottenne, accompagnato da un compagno, Martin Lutero. Veniva per incarico di altri conventi dell'ordine agostiniano per appellarsi al Generale dell'Ordine contro una disposizione che faceva del Provinciale della Sassonia il Vicario Generale delle Case Agostiniane della Germania. Il Generale confermò le precedenti disposizioni e così il Vicario Staupitz rimaneva Vicario Generale della Germania.

Lutero rimase a Roma solo quattro settimane e quali siano le sue impressioni di tale soggiorno noi non sappiamo. Come già Agostino non ha lasciato memorie delle impressioni della sua permanenza romana nel 383, del pari noi non sappiamo nulla di preciso sul viaggio romano di Lutero. Corrono molte memorie leggendarie in proposito, però. Il figlio di Lutero nel 1583 racconterà dei particolari sulle impressioni del padre suo durante la visita a Roma. Lutero avrebbe visitato anche la Scala Santa per ottenere la salvezza dell'anima di suo nonno.

Probabilmente lo spirito di Lutero era troppo assorbito dalla vita interiore perchè potesse fare attenzione a Roma, e del resto solo quattro settimane non potevano determinare impressioni molto profonde nello spirito di un visitatore.

La trasformazione spirituale di Lutero ha una sua logica intima, indipendente da queste impressioni esteriori.

Quando egli visita Roma, da cinque anni era entrato nell'ordine agostiniano, da tre anni era prete e da due anni era professore a Wittenberg.

Quale è stata la causa della sua vocazione di riformatore? Il grande movimento luterano è nato dalla palingenesi interiore di un monaco. Dobbiamo quindi riportarci allo svol-

gimento della sua coscienza quale si è attuato nella sua vita nel chiostro. Egli vi entra nel 1505 ed alla vigilia di Ognissanti dell'anno 1517 affiggerà alla porta della chiesa del Castello di Wittenberg le sue 95 tesi sull'indulgenze.

Sono dodici anni d'intenso lavorio spirituale. I luterologi recenti si sono messi a cercare se la sua vocazione rappresenta l'epilogo di una lenta progressiva maturazione spirituale o la decisione di uno spirito sconvolto da un fatto esteriore, l'uragano di Shotternheim.

Comunque sia, le due ipotesi non si escludono l'un l'altra. Lutero si compiacerà di ricordare che la sua fanciullezza è stata molto triste. Le condizioni della sua famiglia non erano invece molto miserabili. Il padre suo ha raggiunto un certo grado di agiatezza e la famiglia non deve aver versato in condizioni di miseria, quali Lutero raccontò più tardi. Il padre lo ha fatto studiare a Magdeburg, città nella quale Lutero conobbe la famiglia Cotta che lo ha colmato di premure; poi egli andò all'università di Erfurt, la città umanistica, colta, che rappresenta il centro dell'umanismo tedesco ed il centro di uno spirito anticuriale.

Attraverso questo tirocinio scolastico, Lutero viene facendo la sua formazione culturale; formazione culturale molto complessa

che va tenuta presente. In fondo, escono dalla scolastica la Riforma e la Controriforma. La scolastica si è rapidamente spostata verso orientamenti diversi che hanno consentito le posizioni spirituali più eterogenee.

San Tommaso è una singolare figura di filosofo e di credente. Non bisogna dimenticare che San Tommaso ha delle composizioni mistiche di straordinario valore e che c'è una posizione fideista nella metafisica realistica di San Tommaso. Questi ammette come presupposto che in fondo ai nostri procedimenti logici dialettici, nei nostri ragionamenti, noi passiamo da idea ad idea, ma dobbiamo alla fine fermarci ad un'idea oltre la quale non possiamo andare. Per superarla bisogna averla insita già nel nostro cervello. E' la posizione dell'Ente, senza la quale non si ragiona.

Questa visione presuppone una nozione primordiale, senza la quale la nostra attività conoscitiva non potrebbe iniziarsi. D'altro canto San Tommaso ha reagito contro le posizioni stesse della sua fede, le posizioni fideiste, per la rivendicazione dell'autonoma speculazione razionale. C'è del fideismo e del razionalismo in San Tommaso. Di qui i vari sbocchi della scolastica. Ad esempio, la convinzione che il mondo abbia avuto origine nel tempo, possiamo accettarla, secondo San Tommaso, come tesi, ma non come verità di ragione

perchè del Mondo creato e uscente da Dio, che è l'essere buono per eccellenza, non si può immaginare un tempo in cui Dio non sia stato creatore; quindi Dio deve aver creato dall'eternità. Il processo del mondo deve essere eterno, cioè coetaneo alla esistenza di Dio. Soltanto attraverso la fede noi collochiamo le origini del mondo nel tempo.

Queste due posizioni sboccano rispettivamente nel misticismo da una parte e dall'altra nel terminismo, cioè nel relativismo di coloro che hanno portato lo spirito del tomismo verso forme soggettivistiche.

Queste due correnti che nascono dal ceppo tomista hanno educato la giovinezza studiosa di Martin Lutero.

I mistici tedeschi, facendosi forti di questi postulati che la creazione deve essere coetanea di Dio, quindi eterna, hanno immaginato che l'origine del finito non è che una degradazione dell'Ente infinito dimodochè la creazione non sarebbe una produzione nel tempo ma un passaggio automatico dal divino all'umano. Così si perde la nozione della distinzione fra vita finita e vita infinita; si distingue l'umano dal divino, senza alcuna separazione entitativa.

Dal canto loro gli ockamisti partivano dal presupposto tomistico secondo il quale all'inizio delle nostre capacità speculative esiste la

nozione dell'Ente, oltre la quale non è possibile andare e che è impossibile dimostrare. Basandosi su questo presupposto gli ockamisti sostenevano che la nostra scienza è relativistica e che ogni processo conoscitivo è un ritorno di noi su noi stessi. Essi ammettevano che lo spirito creava se stesso attraverso il suo pensiero; ammettevano un Dio trascendente che era l'unica realtà che dava una connotazione di verità o di falsità alle nostre nozioni. Noi non abbiamo la possibilità di oltrepassare i nostri ragionamenti, valicare le nostre categorie razionali, ed ogni attingimento in realtà ci è precluso. La morale non è assoluta, ma dipende dalla relatività del mondo e del verdetto divino.

Martin Lutero è stato educato a queste scuole. Egli ha conosciuto l'ockamismo attraverso Gabriele Bill che egli ricorda come maestro. Questo ha una certa importanza. Non bisogna dimenticare che il suo messaggio è nella concezione della giustizia imputata e nell'attribuzione esterioristica dei meriti di Cristo. Non occorre una bontà per ottenere da Dio la giustizia, l'unica giustizia; non è possibile conquistare una giustizia attiva; noi non siamo capaci che di rivestire una veste candida, di bontà, mercè una imputazione passiva dei meriti di Cristo.

La sua è una concezione relativistica dell'imputazione e della salvezza. Quando egli va all'Università, egli è iniziato alla filosofia ockamistica. La sua decisione di entrare nel chiostro lo porta nella scuola degli agostiniani. Abbiamo delle testimonianze di contemporanei che, predicando, lo additano come esemplare di pietà, di devozione e di regolarità monastica. Che cosa si svolge nell'intimo dell'anima sua?

In questi anni di crisi — fra il 1505 ed il 1515 — quando si mette a commentare la Lettera ai Romani, noi dobbiamo andare a cercare la preparazione del suo messaggio riformato. Innanzi tutto bisogna ricordare che nel chiostro egli ha avuto un amico e un consolatore. Nel momento più drammatico della sua vita spirituale Lutero si è trovato al fianco un maestro premuroso: Giovanni Staupitz, vicario, quello stesso contro il quale egli andò a reclamare a Roma, e col quale si riconciliò e si strinse in grande vincolo di affetto.

Lo Staupitz era stato colpito dalla impressionante figura di sognatore che era il suo giovane monaco, che rivelava un travaglio intimo implacabile, e l'aveva colmato delle sue predilezioni. Ma adagio adagio gli scrupoli avevano incominciato a tormentare lo spirito di Lutero, quegli scrupoli che sono così familiari a quelli che vivono una vita chiusa, ri-

stretta che rende molto più acute ed esasperanti le voci della coscienza.

Egli ha sentito dentro di sè qualcosa che non trovava pace: è stata la disperazione, il timore della sua perdita, il dubbio per la sua salvezza. Lutero ha cominciato a non essere tranquillo di sè. Sebbene seguisse le regole monastiche e vivesse la vita regolare, egli sentiva che tutto questo non bastava alla sua attesa della sicurezza della vita eterna e di queste sue ansie si confidava con lo Staupitz. Questa figura che noi vediamo comparire e scomparire dal fianco di Lutero, che nel 1517 aiuta il suo discepolo e più tardi torna indietro, che poi finisce benedettino, senza un discepolo, chè tutti lo avevano abbandonato per seguire Lutero, è una figura che andrebbe sempre ricordata nelle origini della Riforma, perchè se Lutero è il banditore della Riforma, lo Staupitz è quegli che ha messo nelle sue mani i problemi che lo hanno indirizzato sulla sua fatale via.

Lutero stesso ad un certo punto ha sentito il dovere di essere discreto nei suoi ricordi monastici e se nel 1518 ha fatto il nome dello Staupitz, ricordando la loro amicizia, quando poi lo Staupitz si è ritirato, Lutero ha cessato di nominarlo e lo Staupitz rientra nell'ombra. Lo Staupitz è quegli che ha lasciato la cattedra di Wittenberg per darla a Lutero; delle

sue opere c'è un edizione parziale, ma tutto ci fa vedere che nella vita del chiostro, in cui l'amicizia di un maestro vale un mondo intero, Lutero ha subito il fascino di questa sua amicizia ed ha rinnovato così la sua esperienza religiosa.

Tutte le crisi religiose hanno il loro fulcro nell' interpretazione della parola « metánoia ».

Nelle « Resolutiones » Lutero rivolgendosi allo Staupitz gli ricorda: « tu sai, o Padre venerando, come quando io ero tormentato sulla possibilità della mia salvezza e non potevo comprendere come la penitenza dovesse essere un complesso di atti penitenziali esteriori, tu un giorno, con volto sorridente mi facesti osservare che « metánoia » non ha nel nuovo Testamento il significato ecclesiastico, bensì far penitenza significa trasformarsi nell'intimo, cioè cambiare le proprie gerarchiche valutazioni, fissare la connotazione dei nostri valori morali, cosicchè per il cristiano fare penitenza non è un gesto che si compie ad un'epoca fissa, ma è atteggiamento portato durante tutta la vita, perchè è un continuo sforzo di sentirsi nulli di fronte a Dio. Allora queste parole mi parvero come un raggio di luce nella mia anima ed andai a trovare dei testi che potessero aiutarmi ».

Lutero ricorda pure quello che lo Staupitz ha fatto per lui: gli ha fatto conoscere Guglielmo di Parigi, san Bernardo e Gersone: i suoi consolatori.

Ecco la genesi della religiosità luterana. Di Gersone possediamo gli scritti; è egli un mistico, un quietista, un teologo che ha destato una profonda impressione su Lutero. Due suoi scritti devono avergli sopratutto suggerito molte idee: il *De Consolatione theologiae*, il *De remediis Pusillanimitatis*. Quest'ultimo vuole dare conforto a chi è travagliato dalla sfiducia nella propria salvezza.

Lutero ammette che le più grandi tentazioni sono i timori sulla propria salvezza. La tentazione anzi vera e propria non è che il dubbio sul conseguimento della salvezza. Era questa pusillanimità, questo timore della disperazione, che Gersone aveva combattuto, proprio con le stesse posizioni di Lutero: cosicchè quando si parla della grande originalità di Lutero si rivela solamente una grande ignoranza storica.

Lutero prende infatti dalla mistica precedente delle posizioni ben definite. La sua originalità, caso mai, è quella di aver fatto del messaggio della salvezza interiore — attraverso l'imputazione dei meriti del Cristo — un messaggio di rinnovamento collettivo ed un messaggio di rivoluzione anticuriale. Questo

messaggio, in un dato momento storico, la Germania lo ha fatto proprio, levandolo come vessillo della ribellione all'impero ed alla curia romana.

Gersone dice che solo l'orientamento dello spirito conta nella fede; quando l'orientamento dello spirito si è rivolto verso il Cristo, nulla può smuoverlo. Egli adopera questa immagine: il cristiano è come un cervo perseguitato dai cani; questi sono i dubbi e le tentazioni intorno alla salvezza. Il cervo deve fuggire, ma arrivato ad un certo punto, quando la muta dei cani gli è vicina, si addossa ad un albero per difendersi dagli inseguitori. Così fa il cristiano che si appoggia alla croce di Cristo e difende la sua vita spirituale e la certezza del suo destino di fronte alla muta delle tentazioni che lo assalgono.

Questa è l'immagine anche di Lutero. Il messaggio luterano è in questo: quando le tentazioni ti opprimono e tu senti il brivido della possibilità della tua dannazione, appoggiati alla croce di Cristo e difenditi fino all'ultima stilla del tuo sangue. Quello che garantisce la salvezza è l'orientamento della tua anima, del tuo protenderti verso la croce di Cristo, perchè nulla ti può fare allontanare dall'arra infallibile della tua salvazione.

Lutero deve aver trasalito di gioia quando ha letto le parole di Gersone. Era l'ora in cui

incominciavano i suoi dubbi. Egli dice di aver tenuto fede alle regole monastiche, ma certamente egli ha avuto il terrore della sua dannazione, della sua perdizione.

Quando sale la prima volta all'altare egli dice di aver provato delle esitazioni gravi, tanto da voler scendere precipitosamente; egli ha sentito la precarietà della sua salute e la terribilità della sentenza della giustizia divina.

Il verso 17 del primo Capo della lettera ai Romani è quello che lo atterrisce di più. Nell'interpretazione di questa giustizia egli introduce le idee della mistica che lo ha preceduto e ne fa il caposaldo di un grande programma di rinnovazione.

Egli ha cercato d'individuare il momento in cui è passato dalla concezione della giustizia attiva a quella passiva, cioè alla concezione della giustizia passiva che Dio ci dà e che ci garantisce della salvezza eterna. Se anche abbiamo poi dei momenti di sfiducia nella assistenza del Cristo ed abbiamo bisogno di conforto e di corroboramento, e quindi di ricorrere al confessore, in quei casi si tratta di un testimonio invocato per la sicurezza che la giustizia è nuovamente garantita.

Questa concezione di cui Lutero ha cercato di circoscrivere l'inizio nell'anno 1519, in realtà la troviamo negli scritti precedenti, so-

pratutto in quello scritto fondamentale di Lutero che è venuto ultimamente alla luce: il commento alla Lettera ai Romani, ritrovato nella Biblioteca di Berlino e che è il commento che nel 1516 Lutero ha professato dalla cattedra di Wittenberg. Non dimentichiamo che Lutero è il professore per eccellenza e tale sempre è rimasto.

Mentre Calvino è il reggitore di una città, Lutero è stato un professore. Infatti dal 1512 al 1546 Lutero è stato sempre il professore dalla cattedra e la sua è la Riforma bandita dall'aula professorale. Questo non va neppure dimenticato per valutare le sue posizioni e per considerare la sua vita, poichè egli è stato anche un uomo straordinariamente fortunato. Calvino infatti ha dovuto lottare molto, mentre Lutero ha corso solamente il rischio della Dieta di Worms nel 1521. Quest'uomo, davanti alla Dieta, fa la sua professione di fede e dice coraggiosamente di non essere disposto a ritrattare nulla dell'essenza della sua nuova esperienza del messaggio evangelico. Noi non dobbiamo però dimenticare che l'elettore Federico il Saggio, lo vigilava e se Lutero non aveva la sicurezza della sua incolumità sapeva benissimo che il salvacondotto durava un mese ed in quel tempo gli amici lo avrebbero salvato da una rappresaglia.

Nel 1515 egli arriva alle posizioni sue centrali nel commento alla lettera ai Romani: sono qui già tutte le idee che più tardi incontriamo. Sono le posizioni dell'inutilità delle opere, della corruzione fondamentale della natura umana, della peccaminosità naturale della natura umana, dell'impossibilità per l'uomo di compiere un'opera buona, della virtù di Dio che può far sì che un'azione cattiva possa apparire buona, là dove c'è un giustificato. Tutto ciò lo troviamo proclamato con un altissimo alito di poesia, in un travolgente afflato mistico.

Se la prima riforma italiana è la riforma dei menestrelli, anche Lutero è un cantore ed un musico, un'anima straordinariamente artistica. Egli ha la poesia della sua teologia e la musica della sua visione mistica che gli è data dalla traduzione della mistica e ch'egli traduce musicalmente, si direbbe. Prima di commentare nel 1516 la Lettera ai Romani egli ha fatto l'edizione della *Teologia germanica*, di quel libretto mistico in cui la vita interiore è concepita come un canto dell'anima a Dio, il canto dell'anima che chiude gli occhi delle sue capacità sensibili, per spalancare la pupilla spirituale nel mondo di Dio e per aderire alla realtà trascendente in maniera indistruttibile.

E' sopratutto Tauler che ha dato l'abbrivo all'esperienza mistica di Lutero. Attraverso i turbamenti e gli scrupoli della sua coscienza, attraverso il consiglio e l'assistenza spirituale dello Staupitz, la familiarità di Gersone, di San Bernardo e Guglielmo di Parigi e sotto l'influsso primordiale dell'insegnamento di Gabriele Bill, Lutero giunge alla sua sensazione della gioia e della pace nella consapevolezza del riscatto applicato da Dio in virtù dei meriti del Cristo.

Nel 1517 si presenta a Iüterbog, Tetzel, a predicare e distribuire la così detta indulgenza magontina. La distribuzione non si effettuava senza un commercio inverecondo. Lutero era maturo all'insurrezione. C'erano delle ragioni tattiche anche che lo inducevano a questo. La politica e la religione sono associate e non è possibile comprendere il rapido decorso del movimento germanico senza tener conto delle circostanze politiche del momento. Lutero è nella Sassonia elettorale, mentre Iüterbog è nella Sassonia Granducale. La rivalità fra i due stati era tale che ai predicatori era vietato il passaggio nella Sassonia elettorale. I fedeli che bramavano di usufruire dell'indulgenza, dovevano recarsi nella Sassonia granducale, per partecipare alle funzioni che accompagnavano il conferimento dell'indulgenza, e per versare la som-

ma fissata per la concessione dei singoli privilegi. Molti dovettero accorrere da Wittenberg a Jüterbog. E così Lutero, insegnante e religioso, uomo di studio e uomo di chiesa, di coltura e di ministero sacerdotale, dovette misurare tutto quello che il regime indulgenziale, portato da amministratori poco scrupolosi fino agli estremi limiti della sua degenerazione fiscale, implicava di meccanicistico nella concezione della grazia, di burocratico e di pelagiano nella pratica della spiritualità. Ed insorse.

Le tesi delle indulgenze affisse alla porta della chiesa del castello di Wittenberg volevano essere un'impugnazione dell'indulgenza. Gli amministratori delle indulgenze facevano di queste un vero commercio, il quale era arrivato ad un tale grado di sfacciataggine, che bastava un nulla per determinare la sollevazione del popolo tedesco. Le tesi sono un'impugnazione della validità del regime indulgenziale, che aveva trovato teorici completi negli scrittori francescani.

Il regime indulgenziale è l'amministrazione di quel tesoro di beni garantito dalle vite dei Santi e dal sacrificio di Cristo nella celebrazione della Messa; quindi un ricco tesoro in cui si può affondare la mano; ma per i vari tipi d'indulgenza c'è la tariffa fissata, v'è l'indulgenza di primo, di secondo, di terzo grado

e, secondo la qualità dell'indulgenza, si deve sborsare una somma determinata.

La prima tesi di Lutero riguarda la parola « penitenza », che non significa affatto una pratica sacramentale, ma il cambiamento di vita, cosicchè lo stato del cristiano è uno stato di continua penitenza.

Il manifesto del monaco di Wittenberg suscitò da parte tetzeliana una reazione notevole. La battaglia cominciava.

Dal 1517 all'anno della sua morte, nel 1546, Lutero la combatte con la sua attività vulcanica e la sua produzione immensa: le sue opere occupano non meno di 70 volumi nella grande raccolta di Weimar. Le opere salienti sono quelle del 1520; nel momento in cui Roma lancia la scomunica, Lutero pubblica tre grandi opere che possono considerarsi come la sua trilogia fondamentale: *De libertate cristiana*, il preludio *De captivitate Babilonica Ecclesiae*, e l'appello alla nobiltà germanica.

Il primo è uno scritto fondamentale e si può considerare come la scaturigine della spiritualità moderna. Questa è nata dal *De Libertate cristiana* e dal *De Servo Arbitrio* più che dal *Discorso sul metodo*. Con quegli scritti la separazione fra il mondo trascendente ed il mondo empirico è stata cancellata. E il processo della speculazione moderna è tutto nel passaggio dalla concezione del trascen-

dente sussistente alla concezione del trascendentale autocreantesi. Noi viviamo in quest'atmosfera di idealismo assoluto che è la trasposizione in sede laica della posizione del *De Servo Arbitrio* di Lutero.

Nel *De Libertate* Lutero non arriva ancora alla concezione estrema del *De Servo Arbitrio*. L'uomo è nello stesso tempo un essere fatto di libertà e di schiavitù; come aderente al Cristo non può sottostare ad alcun potere, ma nel medesimo tempo come associato nella vita cristiana è l'umile servo di tutti, operante in pace nella comunità dei fratelli: *servo* e *signore* (come *peccator et justus*). Il Cristiano è servo e signore, sovrano e suddito, peccatore e giusto. Il preludio è l'interpretazione della dottrina sacramentale. La disciplina cattolica vive sulla pratica dei Sette Sacramenti: il Concilio di Trento definirà che il Cristo li ha istituiti tutti lui stesso. Lutero non si basa sulla storia. Egli si fonda sulle esigenze della fede e riconosce tre sacramenti: il battesimo, la cena, la penitenza.

Il *battesimo* è l'imputazione dei meriti di Cristo, il fasciamento dell'anima credente con questa veste di purezza che il Padre attribuisce al credente, perchè gli si applicano i meriti di Cristo. Mercè questa applicazione il credente si sente inserito in un mondo superiore e sente di aver conquistato la giustizia del

Cristo: quindi una giustizia passiva, imputata, non attivamente operante in vista della salvezza.

La *cena* per Lutero è veramente la commemorazione della cena di Cristo. Qui Lutero, contraddicendosi per quelle contraddizioni che sono normali in ogni spirito religioso, ammette la presenza reale, ma non la transustanzazione. Ed è logica la contraddizione! Tutto nel messaggio di Lutero tende all'eliminazione del ministro, perchè questi è la Curia, è la Chiesa organizzata che s'interpone fra Dio e l'uomo. Ora, data la stretta comunicazione fra credente e Cristo, il ministro non ha più ragione di essere. Lutero della sua esperienza strettamente individuale vuol fare una legge normativa. E' lo sforzo di tutto il luteranesimo, sforzo di cui cogliamo oggi l'ultima espressione. D'altro canto Lutero vuole salvare la presenza reale del Cristo nella cena, senza il concetto sacrificale.

Circa la *penitenza*, Lutero ammette che vi sia bisogno di un testimonio della nostra conciliazione con Dio; il ministro si garantisce a testimonianza dell'avvenuta conciliazione fra il cristiano e Dio, per il peccato commesso in un momento di debolezza.

L'Appello alla nobiltà germanica è, dei tre, lo scritto che ha più sconvolto le viscere della società germanica del suo tempo; è l'attacco

alla potenza di Roma. Lutero vuol far sollevare i suoi concittadini contro la disciplina romana ed osserva che Roma si è cinta di mura che debbono essere abbattute, perchè nulla è la distinzione fra clero e laicato, e abusivo è il diritto d'interpretare le Scritture e di convocare i concili. Queste mura debbono essere abbattute; nessuna distinzione fra clero e laicato; tutti possono interpretare la Bibbia, tutti possono appellarsi dal Papa al Concilio.

Questi sono i tre fondamenti del messaggio luterano lanciato nel 1520; essi hanno segnato il dilagare della rivoluzione luterana. Lutero va di successo in successo. Quando nell'aprile del 1521 si avvia dalla Turingia verso la Dieta di Worms, egli dovunque incontra applausi e corteggi trionfali.

Girolamo Aleandro, nunzio romano descrive le accoglienze di Worms al riformatore e dice di assistere all'esplosione dell'odio della popolazione germanica contro Roma. « Anche le pietre, qui, gridano e osannano a Lutero! ». L'Aleandro non si sente aiutato sufficientemente da Roma e non può compiere nessuna azione di fronte alla travolgente propaganda luterana. Poteva pur venire la condanna suprema; ormai l'idea aveva messo le radici nell'anima del popolo. Erano bastati quattro anni perchè lo spirito germanico avesse sentito affiorare alla superficie quello che

c'era di irriducibilmente anticuriale nelle sue aspirazioni.

Se Lutero è un trionfatore in patria, è combattuto fuori della Germania da avversari terribili, fra cui primeggia, a un certo punto, Erasmo di Rotterdam, l'umanista dallo sguardo lucente e dal naso adunco. Quando questi è a Basilea e giunge la nuova dell'affissione delle tesi sulle indulgenze lo trova consenziente, ma poi trova nel messaggio di Lutero uno spirito insurrezionale e violento che ripugna al suo spirito tranquillo d'erudito e di cristiano. Non ama il tumulto Erasmo, ed ama far sentire quanto vi sia di cristiano nella filosofia umana e come la coltura sia qualcosa di affinato e di sano da cui l'insegnamento ecclesiastico non può prescindere.

Quando la propaganda di Lutero si fa più ardita e tumultuosa, da mille parti giungono delle sollecitazioni ad Erasmo di Rotterdam perchè intervenga ed egli trova che è una buona occasione questa per riacquistare una fiducia a Roma, per tante ragioni compromessa. E scrive la sua *Diatriba*. Il suo è uno degli scritti più equilibrati. Le sue premesse impostano il problema della libertà dell'arbitrio; poi egli riesuma molti passi della Bibbia in favore di questa, ed in fondo lancia la sua invettiva contro Lutero, rimproverandogli di mettere a soqquadro la Chiesa, mentre

il primo dovere è quello di servire in pace la comunità; chè il turbamento non è una cosa salutare e non segna la via della salvezza.

A Wittenberg, Lutero dovette sentirsi fremere di sdegno quando lesse l'invettiva erasmiana. Il 1525 è l'anno del suo matrimonio: è l'anno della sua campagna contro i contadini ribelli, del suo trattato contro « i ladri e gli omicidi contadini » in cui aizzava il potere politico a farne strage. Dovette quindi rimandare la risposta a Erasmo da Rotterdam. Chiamò Melantone perchè gli fornisse gli elementi e, nel 1526, usciva il *De Servo Arbitrio*, che è senza dubbio lo scritto più vulcanico del riformatore. La libertà umana, per Lutero, è un mito; l'uomo ha la sua capacità irrimediabilmente inquinata. Noi possiamo produrre soltanto il male e quando crediamo di produrre il bene, creiamo, sempre, ugualmente della malvagità. Quello che la civiltà umana ha creduto di compiere di buono, è un inganno perchè, soltanto attraverso il riconoscimento di Dio, può essere buono quello che è funzionamento malvagio. Noi siamo delle bestie da soma che portiamo sulla nostra schiena le insegne di Dio e le insegne di Satana. Non c'è possibilità di scambiare il carico; è Dio che in dati momenti subentra a Satana, ma è anche il mistero di Dio, se in qualche momento non vuole subentrare a Satana e lascia sulle

nostre schiene le insegne del nemico. Perchè pretendere di liberarci da questo carico? Lasciamo all'infallibilità del mistero di Dio che egli decida come vuole e solo quando avrà lanciato via Satana ne prenderà il posto. Noi siamo dei portatori inconsapevoli del mistero di cui non siamo nè coscienti nè meritevoli. A che pro parlare di libertà umana, quando si crede nell'onnipotenza di Dio? « Tu, o Erasmo, non sai di che parli — investe poscia il suo avversario — e fai appello alla ragione in argomenti religiosi, e fai ricorso alla cortigiana, a Satana ».

Concezione, quella di Lutero, terribilmente sovversiva di ogni disciplina costituita e paradossalmente mistica. Nessuna distinzione fra divino ed umano; la vita dell'uomo è una permanente teofania ed è per questo che gli estremisti luterani diranno che Dio opera in noi anche quando noi operiamo il male.

Cancellata ogni distinzione fra divino ed umano, messa una continuazione fra l'opera di Dio e dell'uomo, riconosciuta in ogni manifestazione dell'attività umana una manifestazione di Dio, una manifestazione permanente del divino, non rimane più alcuna necessità di manifestazioni carismatiche esteriori, perchè noi siamo degli strumenti inconsci nelle mani del Dio operante e quello che sgorga dalla nostra attività e che sarebbe al-

trimenti malvagio e peccaminoso in natura, è trasfigurato dal tocco di Dio che ci chiama.

Il *De Servo Arbitrio* segna uno sviluppo concettuale che giunge fino a noi. Le ultime posizioni di Lutero sono la conseguenza di questo. Egli ha posto qui i cardini centrali della sua concezione ed i cardini di un processo spirituale che doveva raggiungere fatalmente il suo ultimo sviluppo. Straordinaria cosa, ma tale da far meditare: Lutero che ha fatto della salvezza un puro problema di esperienza individuale, che ha fatto del messaggio della redenzione una trasmissione ed un'applicazione dei meriti di Cristo per opera della volontà di Dio, che ha stabilito una continuazione perfetta fra il divino e l'umano, ha in certo modo fatta sacra tutta la vita e, nel medesimo tempo, l'ha fatta tutta profana.

Il Troeltsch ha parlato, a proposito di Lutero, di un'ascesi immanente al mondo perchè Lutero ha voluto, con la sua concezione del permanente carisma in ogni manifestazione della vita, fare del carisma qualcosa di mescolato inscindibilmente alla pratica. Ma l'ascesi inerente al mondo è contraddizione in termini.

Lutero, che ha negato i poteri visibili della Chiesa, è stato tratto fatalmente ad attribuire ai poteri politici un carattere sacrale che, nella concezione dualistica tradizionale, es-

si non avevano. Probabilmente la concezione dell'eticità assoluta dello Stato e delle possibilità che nell'associazione politica ed empirica degli uomini vi sia il germe dei valori etici, può aver le sue radici e le sue origini nel *De Servo Arbitrio* di Lutero. Ad ogni modo Lutero è entrato in questo ordine di idee e di applicazioni; ha riconosciuto la legittimità dell'intervento dei principi laici nell'amministrazione ecclesiastica, ne ha fatto i vescovi supremi dell'amministrazione ecclesiastica.

In questa trasposizione è tutto il dramma della civiltà europea moderna. Qualcuno lo ha rimproverato per questo, ed è stato Zwingli. Quest'uomo, saturo di cultura classica come Erasmo da Rotterdam, ha studiato alla scuola del Wittelsbach. Conoscitore consumato delle tradizioni umanistiche, ha nel medesimo tempo una visione profonda della vita umana. Zwingli che è sceso in campo per la difesa della sua fede, che morrà in battaglia, rimproverava Lutero di essersi fermato a mezza strada e di aver concesso ai prìncipi quello che aveva tolto alla Curia e di non aver sentito che nella lotta contro la Curia si era così inacerbito da aver perduto il senso dell'equilibrio spirituale. Gli ha rimproverato sopratutto di non aver saputo andare a fondo di certi presupposti e di immaginarsi un'antropologia troppo facile.

Egli dice: « ogni essere umano è un mistero per l'altro essere umano; v'è un fondo inesplorabile per noi stessi come per gli altri; quando vi avvicinate all'uomo per conoscerlo, egli sparge dell'inchiostro nero, come fa la seppia; è la menzogna personificata l'uomo, non si fa scoprire, e tu, o Lutero, tu pretendi di scoprire gli intimi abissi della sua coscienza! Ti sei messo contro la Curia romana per appoggiarti ai tuoi principi: hai tradito il Vangelo! ».

E' il principio della discordia fra riformatori tedeschi e riformatori svizzeri. I contendenti si trovano di fronte a Marburgo, a proposito della dottrina eucaristica. Lutero che non vuole accettare la tesi dello Zwingli la rigetta dicendo che è impossibile fra loro ogni conciliazione.

Che cosa avrebbe detto Calvino se fosse stato presente quel giorno? Calvino è troppo noto nella sua attività pratica. Egli rientra nella grande tradizione riformata ed insiste sul dogma della predestinazione. Infatti se Lutero aveva detto che noi siamo degli animali da soma destinati a portare le insegne di Satana o i carismi di Dio, è implicita nel suo postulato l'idea della predestinazione. E' per un decreto della volontà divina che noi possiamo essere chiamati all'uno o all'altro compito. Calvino insiste su questo concetto

della predestinazione, in corrispondenza con la tradizione dei primi maestri della preriforma francese. Noi vediamo che oggi, dopo quattro secoli, mentre il messaggio di Lutero sta traversando la più terribile crisi da cui sia stata colpita la chiesa evangelica e tende a risolversi in una assoluta eticità dello Stato, le altre denominazioni uscite dalla Riforma non sentono altro desiderio che quello di ricongiungersi in unità.

Il movimento di Stoccolma e di Losanna sarebbe veramente ecumenico se alle loro riunioni partecipasse un rappresentante di Roma. Quando nel 1541 Melantone e il rappresentante di Roma facevano il massimo sforzo per avvicinare la dottrina cattolica alla luterana e quando Melantone dal canto suo cercava di eliminare quello che v'era di paradossale nella dottrina luterana per avvicinarla alla dottrina cattolica e il Contarini si piegava alla dottrina della duplice giustificazione, Lutero, avutone sentore, tempestava con fulminanti lettere perchè Melantone non cedesse, a cuor leggero, terreno.

Non è senza un profondo significato che siano oggi le Chiese della Riforma ad invocare ed auspicare una riunione di Chiese, di denominazioni. Ma una riunione di questo genere è la cosa più assurda che si possa immaginare. La storia non conosce riconciliazioni

di confessioni religiose; se queste ultime cercano una riconciliazione, vuol dire che sono periture. Quando, alla decadenza dell'impero romano, le varie fedi religiose hanno cercato di fondersi in un grande sincretismo, esse si sono votate alla morte perchè nel sincretismo si rivela una grande debolezza congenita.

Il processo storico del Cristianesimo traversa una crisi ben più profonda di quella rappresentata dalle divisioni confessionali.

La scure è alle radici; quello che è in crisi è lo spirito stesso cristiano, non le denominazioni cristiane.

Le confessioni possono apparire in certi momenti organi parassitari. In questo innegabile disfacimento delle tradizioni confessionali delle Chiese, noi stiamo domandandoci: che cosa sopravviverà della nostra grande tradizione cristiana? Se abbiamo la fede cristiana non dobbiamo pensare ad una mirabolante riunione assurda di Chiese, bensì cercare di ripristinare certi valori cristiani e proclamare un'unità cristiana dove entri lo spirito di cui parla Sant'Agostino: « guardiamoci in faccia, e riconosciamoci tutti fratelli in Dio e nel Cristo, chè dove l'amore di Dio è al di sopra dell'amore di sè, là sono cristiani e là è la vera unica Chiesa ».

OGGI E DOMANI

Questa sera io ho uno strettissimo dovere: quello di dimenticarmi di essere uno studioso di storia del Cristianesimo per esporre quella che reputo oggi la posizione di uno spirito che senta l'inquietudine religiosa più pungente di fronte alla tradizione ufficiale del messaggio cristiano. Ho il dovere di una chiara e schietta professione di fede.

Ho questo dovere innanzi tutto dinanzi alla mia coscienza. Non si può risalire attraverso la storia del Cristianesimo fino alle origini del messaggio evangelico senza contrarre contemporaneamente l'obbligo di valutare

la tradizione del messaggio di Cristo e di esprimere con aperta, semplice, trasparente parola quale è la posizione che si reputa adottabile al cospetto della tradizione ecclesiastica.

Mi sento legato inoltre da questo dovere questa sera, al vostro cospetto. Voi avete seguito queste lezioni con tale assidua ed attenta benevolenza che io mancherei al più elementare senso di riconoscenza verso di voi se lasciassi qualche dubbio su quelle che possono essere le conclusioni concrete della revisione che abbiamo compiuta insieme della tradizione del messaggio cristiano, se lasciassi ancora in qualunque modo nell'ombra una parte sola di quelle che sono le conseguenze dell'analisi storica che siamo venuti facendo.

Ho questo dovere come dovere di lealtà verso il messaggio cristiano. Voi ricordate un episodio neo-testamentario che è universalmente normativo. Siamo agli ultimi giorni del ministero gerosolimitano; Gesù vede sulla piazza di Gerusalemme, innanzi al Tempio, un manipolo di Farisei che esplorano l'orizzonte per ricavare degli indizi dai colori del tramonto sul tempo del giorno successivo. E Gesù sente venirgli su dal cuore il rimbrotto duro ed aspro: « istrioni che voi siete!, siete capaci di ricavare dai colori del tramonto gli indizi e i sintomi per arguire quale tempo po-

trà fare domani. E non vi preoccupate di sapere in qual tempo viviate! ».

Istrioni coloro dunque che non si preoccupano di sapere innanzi tutto quali siano i connotati, i caratteri del tempo in cui vivono, di sapere quale onere morale, quale obbligo spirituale imponga l'epoca in cui essi vivono.

Conoscere l'appello della propria generazione (conoscere tòn kairòn) è il primo compito di chi nella vita voglia essere qualcosa di diverso dagli istrioni e dai buffoni.

Quale è oggi la nostra posizione di fronte al messaggio cristiano?

Noi siamo — nel corso delle lezioni — risaliti alle origini del Cristianesimo; cerchiamo ora di ricapitolare quello che si è detto, perchè noi sentiamo istintivamente che una soluzione a tutte le agitazioni ed inquietudini che la nostra generazione si porta nel cuore, non può venire che da un ricupero di quei valori iniziali del Cristianesimo che venti secoli di storia e di tradizione ecclesiastica hanno deformato ed impoverito, ma che rappresentano ancora l'unica tavola di salvataggio per i nostri spiriti di naufraghi.

Io mi sono sforzato di delineare nella tradizione evangelica quelle che sono le posizioni fondamentali, i capisaldi della predicazione di Cristo, partendo dal presupposto che tutte le religioni — e quindi quella che è la

suprema manifestazione della religiosità umana, la religiosità cristiana — nel loro contenuto iniziale, nel loro caposaldo primitivo, non rappresentino predicazioni dogmatiche concettuali nè concezioni metafisiche dei problemi della vita umana, ma atteggiamenti viventi, attitudini concrete, posizioni, opzioni di fronte alle incognite della vita morale degli uomini e della collettività.

Il Cristianesimo come religione, rientrando in un vastissimo ciclo di esperienze spirituali che risale molto lontano nello spazio e nel tempo, ha, di fronte ai problemi della vita, un atteggiamento pieno di significato e di originalità.

Ho ricordato che la posizione di Cristo di fronte ai problemi morali della vita è una posizione che ricorda le idee escatologiche del Vecchio Testamento; implica la certezza del regno di Dio, che campeggia sovrana in tutta la predicazione neo-testamentaria. Ho cercato di definire la nozione del regno di Dio che noi troviamo inculcata nel Vangelo ed abbiamo visto come questa predicazione del Regno di Dio si diversifichi dall'interpretazione del Regno di Dio quale era data dalla letteratura apocalittica contemporanea in virtù di una connotazione etica spirituale che è tipicamente originale della predicazione di Cristo.

Abbiamo visto come in questa visione del Regno di Dio sia racchiusa una risoluzione trascendentale dei vari problemi: dell'amore, del dolore, del rimorso, della morte, che fa di questa religiosità un atteggiamento suscettibile di mille applicazioni. La vitalità del Cristianesimo è raccomandata sopratutto ad un messaggio di salvezza che ha i suoi capisaldi nella delineazione del regno di Dio ed in una visione antropologica e morale di cui parleremo fra poco.

Abbiamo pure visto come, accolto da Paolo, il messaggio di Cristo abbia subìto immediatamente una trasformazione che non è una deformazione, perchè questa predicazione cristiana che ha di mira la salvezza del popolo eletto è diventata il messaggio della universale redenzione spirituale, un retaggio di tutta l'umanità.

Ho cercato di dimostrare come il messaggio di Paolo è aderente alla predicazione di Cristo e quindi la scissione aperta da certi critici liberali tedeschi fra Cristo e Paolo appare colmata da una più aderente analisi dei rapporti che esistono fra il messaggio di Cristo e la trasmissione di questo messaggio nella storia. Questo messaggio non sarebbe potuto diventare il messaggio della salvezza, se fra Cristo e la comunità non si fosse inserito Paolo mercè la trasfigurazione del Cristo, in

cui si congregano coloro che sono passati attraverso il mistero della resurrezione di Cristo, mediante il battesimo.

Abbiamo poi veduto come nel secondo, nel terzo e nel quarto secolo la professione cristiana si viene trasformando in una complessa dottrina teologica (trinitaria, soteriologica) e in una disciplina che servono a profonde esigenze della vita aggregata della Chiesa. La trasmissione del messaggio di Cristo ha dei caratteri di viva drammaticità, perchè il Cristianesimo non ha potuto fare a meno della trascrizione concettuale che rendesse normativi i valori della predicazione cristiana primitiva, ma abbiamo visto come attraverso a questa elaborazione concettuale, se i valori normativi del Cristianesimo si sono tradotti in termini concettuali efficaci per la disciplina della massa, se hanno acquistato efficienza, hanno però perduto in profondità e intensità di contenuto.

Abbiamo visto come la conversione ufficiale dell'impero romano, il passaggio di Costantino al Cristianesimo, abbia determinato profonde modificazioni nell'ambito della comunità cristiana.

Abbiamo visto il carattere speculativo del Medioevo, insistendo sui caratteri della tradizione ecclesiastica. Alla vigilia della grande formazione scolastica, che ha rappresentato

lo sforzo massimo dell'espansione e della disciplina cristiane, abbiamo visto i primi sintomi della riforma e passato in rassegna i programmi dei grandi riformatori italiani ed il contenuto della riforma nel secolo XVI.

Oggi raccogliamo le conclusioni.

Ho incominciato le mie lezioni osservando che quando parliamo di problema religioso adoperiamo il vocabolo nel più squisito e profondo significato del termine, perchè se « pròblema » è quello che portiamo dinnanzi a noi per difenderci, la religiosità è un « pròblema » perchè è lo scudo della nostra anima di fronte a quello che rappresenta l'insidia satanica del male e del mondo, contro la perfetta autonomia dello spirito e l'assoluta libertà nella grazia. Ma ho detto altresì come la religiosità nel processo della sua trasmissione, da armatura di difesa, diventi strumento di oppressione e d'offesa; diventi cioè strumento di oppressione perchè gli uomini hanno una capacità diabolica di sostituirsi a Dio e di proclamare divine le costituzioni proprie e le rappresaglie umane, cosicchè la religiosità che dovrebbe essere sempre strumento di pura libertà e di difesa, diventa nelle mani degli uomini strumento di oppressione, in quanto gli uomini precisamente pretendono di accompagnare e di rivestire del carattere di divino quello che è il risultato delle ambi-

zioni terrene, dei poteri empirici, delle rappresaglie legali, della crudeltà umana.

Ad un certo punto questa religiosità che è appesantita, trasformata, allontanata dalla vera funzione originale, ha bisogno di ritornare ad essere difesa elementare, mobile dello spirito di fronte a dove si annuncia l'insidia.

Nei venti secoli della storia del Cristianesimo non v'è mai stato bisogno di ricuperare la religiosità nei suoi caratteri elementari, come oggi. Noi abbiamo bisogno di ritrovare la difesa mobile del nostro spirito dissanguato. Come fare?

Un segno che noi sentiamo questa inquietudine ed il bisogno di ricuperare questa religiosità è dimostrato dal fatto che la critica storica e filosofica si sono impadronite della tradizione del messaggio cristiano per scoprirne, oltre le sue incrostazioni millenarie, i valori primordiali. Ogni forma di cultura ha dei connotati speciali; tutto nel mondo dello spirito serve ai bisogni della vita associata e quando una determinata cultura è predominata dalla cultura storica (poichè la storia è la revisione di un passato, che attende il momento per creare dei bisogni nuovi) quest'ultima serve a ritrovare i valori impoveriti dalla tradizione, di cui abbiamo più assoluto bisogno. La critica storica è un mezzo di cui di-

spone la nostra cultura per ritrovare i valori che altrimenti andrebbero dissipati.

La critica kantiana è il tentativo di riportare il pensiero umano alla consapevolezza dei limiti della sua capacità di conoscere, perchè non abbia a credere che il patrimonio concettuale rappresenti l'adeguazione perfetta ai misteri della vita divina.

Quindi attraverso queste critiche, noi cogliamo il bisogno di risalire alla spiritualità evangelica. Che cosa significa questo?

Bisogna essere molto franchi e molto tranquilli di spirito e non spaventarsi delle parole. Non mi nascondo che quello che dirò potrà destare qualche impressione di scandalo, ma questo è necessario, e d'altro canto non bisogna pensare che in certe enunciazioni e in certe professioni di fede vi sia altro scopo che quello di assolvere ad un dovere stretto e urgente della coscienza.

Viviamo in un momento in cui esprimere certe convinzioni è niente altro che esprimere la voce della coscienza e poichè tutto è contrario all'affermazione di certi principi, si comprende come questa affermazione non costituisca che il disperato assolvimento di un compito.

Ai nostri giorni il problema religioso è bistrattato come non mai. Nulla di più impressionante che di sentire dei giovani dire che il

problema religioso è un problema morto e sepolto e sotterrato; questo è il sintomo più allarmante della nostra depressione spirituale e della decadenza della nostra vita spirituale; è il segno più significativo del predominio assoluto che lo spirito gesuitico ha preso nel mondo della nostra cultura e della vita spirituale, perchè è il segno che la gioventù che più dovrebbe essere aperta e sensibile a certe preoccupazioni spirituali, non lo è. Ha trionfato in pieno il programma del gesuitismo: fare cioè del programma religioso un programma di chiesa, dove lo spirito dei teologi può dominare, esclusivo, intransigente, mummificato.

Invece la religiosità che stimola le radici della nostra vita spirituale non è il retaggio dei teologi, è invece la preoccupazione primitiva dell'uomo. L'uomo nasce religioso e cessa di essere uomo quando cessa di essere religioso, perchè fa allora convergere le finalità della sua vita verso sfere di valori animali, quali sono le esigenze della vita biologica e fisica, nel suo più rozzo significato.

La vita spirituale nella sua più completa espressione trova il suo coronamento nell'esperienza religiosa. Il primitivo che quando scende nella sua piroga per andare alla pesca ed invoca con un lungo grido gutturale l'essere divino che domina la vita del cosmo,

esprime un bisogno istintivo della società umana, ed una cultura che nega la religiosità è una cultura al di sotto di questa cultura del primitivo. La cultura non può cancellare nulla di quello che è alle radici stesse dell'essere e della vita.

Ma se la gioventù sente meno la religiosità, la colpa è della tradizione confessionale, che ha voluto sequestrare la religiosità dall'indagine libera per farne il dominio chiuso di una casta teologale. Bisogna affrontare a viso aperto, con la sicurezza del nostro diritto, rompendo la clausura, il problema del Cristianesimo, il problema della predicazione cristiana. Io l'ho affrontato nella prima lezione. Questa sera, nulla di storico-critico: cerchiamo di entrare nel dominio sacro della rivelazione di Cristo.

La prima cosa che colpisce nel nuovo Testamento è, per quanto riguarda la nozione di Dio, questo: si potrebbe asserire, se si prende la parola di Dio in un significato filosofico, che la predicazione di Cristo è atea, perchè nel nuovo Testamento non ricorre la nozione astratta e metafisica di Dio. Platone, Aristotile parlano di Dio in questa maniera, ma Cristo, mai. Il Cristianesimo conosce soltanto il Padre. Il che ha un profondo significato.

Questo vi fa intuire che quando entriamo nell'analisi religiosa del nuovo Testamento ci troviamo su di un terreno diverso da quello che è il consueto quando parliamo di problemi filosofici. La filosofia è stata ben trattata da Biagio Pascal: « per trattare convenientemente di filosofia bisogna incominciare col sapersi prendere beffa della filosofia ».

Sembra una *boutade* ed un paradosso, ma Biagio Pascal che scrive i suoi pensieri in vista di un'apologia che non ha mai finito e che si esprime così; quest'uomo prodigioso che ha scoperto le leggi matematiche a dodici anni e pubblicato memorandi libri di matematica a sedici anni, che quindi ha portato le possibilità del pensiero umano al massimo limite, non è uomo che faccia vanamente dello spirito.

La fede è sempre il retaggio dei disperati, non di chi ha fiducia nelle capacità intellettuali. Il religioso è colui che, dopo aver assaporato l'ebbrezza della speculazione razionale, si accorge che quando l'intelletto umano ha speso tutte le sue risorse, non gli resta altro che suicidarsi per emettere un atto di fede; la fede è la morte per la nuova vita ed è la morte a cui Pascal si è sobbarcato quando ha scritto i suoi *Pensieri*.

Il Cristianesimo rappresenta veramente il suicidio della ragione. Nessuna meraviglia: si

tratta del suicidio di una ragione che sa di suicidarsi, perchè conosce l'ebbrezza del pensiero, e chi conosce la virtù speculativa dell'ingegno umano arrivato ad un certo punto può benissimo comprendere che dappoichè il cervello non è che un creatore di simboli, il miglior modo di sterilizzarlo e di immunizzarsi dal pericolo che c'è nell'ebbrezza della speculazione, è quello di uccidere il pensiero per affermare il super-pensiero, che è la Fede.

Che cosa è la Fede? Dante l'ha definita: « fede è sostanza di cose sperate e argomento delle non parventi ». Dante ha però tradotto, sulla linea della tradizione scolastica, la definizione della lettera agli Ebrei: « la fede è la sostruzione di cose sperate ». La fede è la precipitazione, la decantazione delle speranze umane. Nello spirito umano la speranza non occupa il secondo posto, ma il primo; « il primo germe che si deposita sui solchi dello spirito è quello della speranza ». La fede è quindi dimostrazione, sostegno delle realtà che noi non vediamo. E la prima realtà che noi non vediamo, è il Padre.

La predicazione di Gesù conosce soltanto il Padre. Non è questa una differenza verbale, bensì una differenza fondamentale. Quel Gesù che ha detto: « non chiamate nessuno Padre sulla terra, perchè uno solo è il vostro

Padre ed è nei cieli; non chiamate nessuno Maestro perchè solo Dio e il Figlio suo sono i vostri maestri »; questo Gesù che ha con queste meravigliose parole fatti avvertiti gli uomini che il loro padre non è il loro padre carnale, perchè i genitori sono cause occasionali di vita, ed una sola è la causa efficiente: Dio Padre, quel Gesù proclama nel medesimo tempo di rivolgere lo sguardo verso quegli che è veramente il Padre e di rivolgerlo unicamente a Lui.

Questo fatto, che la predicazione di Gesù parli di Padre e non di Dio, stabilisce un divario fra qualsiasi speculazione razionale e l'atteggiamento religioso cristiano, e porta il senso religioso su di un terreno in cui si viene a delle applicazioni straordinariamente notevoli.

Ecco la parola di Paolo: « non c'è più fra di voi nè Ebreo nè Greco, nè servo nè libero, nè uomo nè donna, perchè tutti un solo essere siete in Cristo Gesù ». Paolo ha veramente interpretato la parola di Cristo, perchè tutti siamo figli di un unico Padre.

Ecco che nel nome del Vangelo non si può assolutamente fare distinzione di razza, di caste sociali, di professioni, di denominazioni religiose; tutto è divorato da questo senso profondo dell'unità spirituale, fisica, nel Cristo, perchè tutti siamo figli di un solo Padre.

Che cosa abbiamo fatto del messaggio cristiano? Da venti secoli il Cristianesimo è la lacerazione progressiva di questa consegna cristiana; il Padre è diventato Dio, la filosofia se ne è impadronita ed ha fatto di questa suprema nozione dell' Unico Padre una nozione concettuale che è servita meravigliosamente a dividere gli uomini sul terreno politico religioso culturale sociale professionale, su tutti i terreni insomma, perchè la filosofia non è capace di quella comunicazione nelle realtà trascendenti, che è il puro fatto religioso.

Ecco il primo monito che ci viene dal messaggio cristiano. I cristiani sono stati perseguitati per tre secoli sotto la taccia di atei. Ma quando la nozione di Dio è adoperata per esprimere divisioni di qualsiasi natura, noi in nome del Vangelo abbiamo diritto di insorgere e di chiamare l'unico nostro Padre per sentirci tutti solidalmente stretti nel comune vincolo filiale. Cristo è il banditore di questa figliolanza degli uomini da Dio, perchè è l'unico che abbia sentito così sublimemente Dio come Padre.

Nel vecchio Testamento si parla di Jahve come Padre del popolo eletto, della razza; Cristo fa di Dio il padre di ogni singolo spirito umano e quindi di tutti gli spiriti umani, perchè ha portato la nozione del Padre nel-

l'intimità della coscienza singola; egli ha veramente creato la prima Società delle Nazioni.

Nasce subito il problema: qual'è la posizione di Cristo nella credenza cristiana?

La storia delle religioni ci dimostra che il Cristianesimo è il risultato di mille incroci spirituali, ci dimostra come una lenta millenaria preparazione spirituale abbia portato la civiltà mediterranea verso il Cristianesimo. Gesù è l'esponente di una lenta preparazione precedente, ma anche l'interprete delle aspirazioni più elementari dello spirito umano. Gesù appare nella storia come l'espressione massima della religiosità mediterranea. Nel suo Vangelo troviamo delle realtà così elementari, primitive e nel medesimo tempo così dense di significato, così ricche d'applicabilità, che quando ci mettiamo a riflettere sulle parole del Vangelo noi non possiamo sottrarci ad una profonda impressione di sbigottimento, quello stesso sbigottimento che sentiamo di fronte a tutte le manifestazioni di Dio.

Dio ci si rivela soltanto nella forma, nella voce del Padre. Ma questa categoria è una categoria psichico-morale, perchè quando nominiamo il Padre, noi pensiamo ad una figura psichico-morale. Nel senso evangelico, Dio-Padre è per noi la espressione della dolcezza,

ma anche della potenza. E' troppo facile dire: il Vangelo è amore. Quale speciale forma di predicazione d'amore è il nuovo Testamento? La nozione dell'Amore è una rivelazione che ha degli elementi di una grandiosa semplicità.

Gesù, quando è stato interpellato — di fronte ad un cieco — se il peccato di cui la cecità era la conseguenza era stato commesso da lui o dai suoi genitori, rispose: « egli è cieco perchè si riveli soltanto la potenza di Dio ». Questo esprime in modo tragico il senso della paternità di Dio. Il senso del cristiano di fronte al Padre non è soltanto quello del figlio che si aspetta dei rimbrotti come delle carezze, ma è la sensazione permanente della vicinanza di una mano che può accarezzare o anche lasciar cadere nel nulla.

Questo è molto importante, per premunirci dalla insidia che ci spinge a spostare i problemi religiosi dall'ambito della religiosità in quello della filosofia.

Prendiamo il problema della creazione: la coscienza religiosa non ha nulla a che vedere con questo problema che è filosofico. La coscienza religiosa non si pone il problema delle origini delle cose, ma delle origini della esistenza in ogni istante della vita e la vera esperienza religiosa è quella che ha risolto il problema del rapporto non fra Dio e il mondo, ma quella che si pone in ogni momento

il problema del rapporto fra il figlio ed il Padre: la soluzione religiosa del problema è la soluzione che si porta nel cuore, tremante e bisognoso di carezze, il cristiano che attende il tocco della mano paterna e il senso propinquo di una Provvidenza benevola.

La religiosità cristiana sente questo in maniera sublime. Dal punto di vista religioso è ozioso porre i problemi delle origini delle cose. Il cristiano non deve porseli; la base della religiosità non è nella cosmologia, che è un'entità chiusa in se stessa, ma è il sentimento del bisogno del Padre che crea, genera, assiste e che corona. Il senso permanente dell'assistenza del Padre è il senso del Vangelo. Il messaggio cristiano è la rivelazione del senso permanente dell'assistenza del Padre. Noi siamo in ogni istante della nostra vita le creature di Dio; quando si sente questo, e solo a questo patto, si può diventare religiosi.

Gesù con questo ammaestramento ci ha dato anche la risoluzione del problema di noi a noi stessi.

Che cosa è la vita? come si può viverla?

Se di tutti i Vangeli non esistessero che quattro parole, avremmo abbastanza in mano per conoscere il carattere trascendente di Cristo; e sono queste le parole: *chi vuole guadagnare la sua vita, la perda; e chi vuole ritrovarla, la getti allo sbaraglio.*

Ecco un aforisma che pare di un semplicismo infantile.

Che cosa significa gettare la vita allo sbaraglio? Noi non abbiamo una vita, ma un'infinità di vite. Noi viviamo tutte le nostre possibilità della nostra vita in ogni istante della nostra esistenza. La coscienza permanente del nostro essere dal punto di vista religioso è una quantità precaria; noi ci sentiamo il dominio del Padre in ogni istante della nostra esistenza; la nostra vita è nella consapevolezza della generazione permanente dal Padre. Se egli cessasse di essere il nostro generatore, noi cadremmo nel nulla. Ma questa esistenza che il Padre ci dà, la riceviamo non come qualcosa di concluso, ma come un deposito di cui dobbiamo fare immediatamente gettito, perchè noi non siamo le creature del Padre, se non siamo trasmettitori della sua creazione.

Il Padre si serve dunque di noi per creare gli altri: quindi tutti siamo solidalmente legati in questo processo di creazione. Quindi la nostra vita non può essere una quantità chiusa in se stessa; noi viviamo in simbiosi, in cooperativa, in associazione, e la nostra vera corporazione è quella di coloro che sentono di vivere la vita, negandola, elargendola, perchè noi non potremmo vivere da soli, se non potessimo attingere la vita dalla pu-

pilla del fratello e non potessimo dargli la vita attraverso la nostra pupilla. Si vive cioè collettivamente, si vive sotto l'influsso della vita altrui, e dando la vita propria agli altri.

Soltanto chi perde la propria vita, la conquista. Se potessimo fare a meno delle tradizioni concettuali del messaggio cristiano, ci avvicineremmo ad essere cristiani, perchè le speculazioni teologali allontanano da Cristo.

Gesù disse: « entrerà nel regno dei Cieli colui che fa la volontà del Padre (cioè darà la propria vita) ». Questo implica un atteggiamento speciale di fronte ai propri fratelli.

Sofocle aveva detto nella sua Antigone: « molte sono le cose portentose al mondo, ma nulla al mondo è più portentoso dell'uomo ». L'uomo è l'essere mirabile nella creazione perchè porta la traccia del Padre, ha nell'anima l'eco della voce del Padre. Ma il cristiano vede l'uomo trasfuso nella collettività, sente che la vita umana è una vita di dedizione, si propone di essere il trasmettitore della vita, il creatore di una solidarietà spirituale, che viva nella consapevolezza di questo collegamento universale nel comune vincolo di fratellanza di fronte al Padre.

Se il Cristianesimo è tale, veramente è la forma più alta della religiosità, perchè non si può immaginare una forma religiosa che risolva i problemi della vita in una maniera

più alta di quella forma religiosa che ha detto: per vivere la vita bisogna conquistarla, e per conquistarla bisogna perderla.

Questa distruzione dell' istinto egoistico dell'uomo è la manifestazione suprema di Dio: la vita concepita come una dedizione scambievole. Cosicchè nessuno può dire: io vivo. Per vivere bisogna morire; per vivere veramente bisogna distruggere se stessi, dissiparsi, dimenticare, cancellare i limiti dell'individualità e sentirsi tutti affratellati insieme nella realizzazione di qualchecosa di superiore che è la manifestazione della nostra idealità spirituale.

Con questa antropologia, Cristo annuncia il Regno di Dio, che è diversissimo da quello della tradizione profetica del suo tempo; Cristo non è in questo aderente alla tradizione della letteratura apocalittica. Gli ebrei del suo tempo sognavano la restaurazione del regno di David; Cristo invece annuncia il regno di Dio come il trionfo di Dio, della divina paternità, come la regalità del Padre. Ma nel medesimo tempo dice che il regno di Dio è già nello spirito, per il fatto stesso che lo si desidera. Noi sentiamo dirci: « il regno di Dio è *dentro* di voi ». Invece bisogna dire: « il regno di Dio è in *mezzo* a voi » perchè « v'è Cristo ed i suoi apostoli in mezzo a voi ». Il regno di Dio si realizza in mezzo agli uomini

non appena esiste efficace la speranza del regno di Dio. Questo è incipiente quando lo si spera; il regno di Dio lo si conquista realizzandolo nella speranza: ed attraverso la speranza — dice S. Paolo — noi fummo salvati. E' la speranza del regno di Dio, che attua l'alba del regno di Dio.

Ma il regno di Dio non è una visuale anacronistica? In quale tradizione ecclesiastica si parla del regno di Dio?

Queste tradizioni hanno tradotto la visione del regno di Dio nella visione del Paradiso, come un guiderdone al merito delle singole azioni. La visione del regno di Dio nella rivelazione neo-testamentaria è molto più complessa.

Le generazioni cristiane primitive hanno creduto all'imminenza della venuta del Regno, alla prossima rivelazione del regno di Dio sulla terra. Lo storico ha l'obbligo di constatare ciò, anche se con ciò si sconvolge la tradizione ecclesiastica.

Ecco un indizio sintomatico: perchè stiamo accorgendoci che la predicazione del Nuovo Testamento è satura di questo annuncio? Oggi la critica storica non sarebbe stata capace di rintracciare la natura escatologica della predicazione di Gesù, se questa non fosse tale da rispondere ad un bisogno profondo del-

la nostra anima. Ma si dice: allora Gesù si è ingannato?

E' il nostro modo concettuale di pensare che ci fa considerare come un errore la prospettiva di un regno di Dio imminente, perchè noi siamo servi del presupposto scolastico che la verità sia una corrispondenza della realtà storica o fisica col nostro cervello. Ma sul terreno religioso la verità ha un altro significato. E' vero quello che adegua nella maniera più perfetta il nostro spirito con le esigenze dello spirito divino nella storia.

Se il Cristianesimo ha annunciato l'imminenza della venuta del regno di Dio e questo annuncio può sembrare, dal punto di vista cronistorico, un errore, dal punto di vista religioso è una verità salutare perchè la verità religiosa non ha la stessa natura della verità quale la si considera nelle sfere fisiche e matematiche.

Il Cristianesimo ha posto alla sua base la visione del regno di Dio, la quale non è altro che la fusione, l'armonia, l'innesto, la composizione di tutte quelle che sono le realtà trascendenti della vita dello spirito.

Noi abbiamo perduto il senso delle realtà trascendenti; noi abbiamo riportato la vita al suo schematismo biologico, abbiamo fatto della disciplina associata una disciplina meccanica. Non si concepiscono più discipline e nor-

me della vita se non si vede la disciplina in senso empirico. Ma gli uomini si disciplinano non soltanto con mezzi esteriori; gli uomini sono disciplinabili con norme trascendentali ed intime della coscienza, che si potrebbero chiamare i carismi, i doni dello Spirito. Gli uomini possono essere disciplinati mercè categorie che non hanno nulla di esteriore e che sono pure norme interiori. Il regno di Dio è la solidificazione completa delle idealità trascendentali dello spirito, fuse insieme in una sola nozione trascendentale: la nozione del Regno divino.

Se questo è vero, pensare che la nozione del regno di Dio è una norma di cui noi possiamo sentire l'efficacia pedagogica è dire che noi possiamo ricuperare quell'insieme di valori trascendentali di cui il Cristianesimo si è avvalso per creare una collettività spirituale da contrapporre all'organizzazione degli interessi terreni e garantire la partecipazione finale al regno di Dio.

Tutta la nostra cultura tende verso una raffigurazione biologica della vita umana; noi siamo preoccupati di quello che è empirico. E invece gli uomini hanno bisogno di essere guidati mercè categorie di carismi che non hanno nulla di meccanico, nulla di esteriore.

Si comprende che una religione che ha detto che per vivere la vita bisogna rinnegarla, ed ha posto come base della propria vita una concezione eroica, abbia raccomandato agli uomini di fissare il loro sguardo sulla fusione armonica delle idealità più alte dello spirito.

Di questa visione trascendentale Cristo ha dato la designazione sommaria con la nozione del regno di Dio, di questo Regno che si realizza nell'atto stesso in cui lo si spera, che è concretato nelle anime quando queste svolgono la loro vita spirituale per fissarsi verso il trascendentale dominio del Padre.

Ci sono molti valori nel nuovo Testamento la cui composizione costituisce un sistema religioso di una potente organicità. Questo Dio che è Padre di tutti gli uomini senza nessuna differenza di casta, questa nozione del Padre che tiene nelle sue mani la vita delle sue creature in ogni istante della loro esistenza, perchè la sua volontà è quella di tenerle in vita, questa nozione del Padre cui fa riscontro quella della vita vissuta, in modo di permanente, assoluta abnegazione, queste tre nozioni, queste tre idee cardinali, costituiscono un'interpretazione della vita originalissima che non ha nulla in comune con le altre religioni.

Oggi le Chiese sono veramente in crisi perchè attraverso le loro elucubrazioni teologali e l'armamentario della loro disciplina gerarchica hanno fatto della religiosità un peso per lo spirito umano. Gli spiriti che sentono questo schiacciamento tentano di evadere dalla disciplina ecclesiastica costituita e vanno ramingando in cerca di una vita spirituale.

Se il Cristianesimo ha ancora un valore, questo non è affidato alla denominazione ecclesiastica, ma ad un ricupero dei valori primitivi del messaggio di Cristo.

La visione di Dio Padre, la coscienza della nostra quotidiana permanente continua dipendenza dalla virtù generatrice del Padre, la consapevolezza di una sfera di valori in cui siamo fratelli, la sicurezza di un avvenire di giustizia e di pace affidato alla volontà di Dio, queste sono le idee centrali del messaggio cristiano.

Non una dogmatica, non una disciplina, chè questi sono elementi avventizi, spesso anzi deformazioni. Il valore del Cristianesimo è in certi valori centrali che pongono noi di fronte al mondo in una situazione piena di responsabilità. Quando ci sentiamo nelle mani di un Padre che in ogni istante determina di tenerci in vita, quando sentiamo che la vita è una negazione permanente e che solo quello che è eterno è il senso della vita gua-

dagnata con la morte, quando siamo accompagnati nella vita dalla sensazione della stessa verità, allora ci avviciniamo a quel santo dei santi che è l'esperienza religiosa, l'esperienza cristiana in ispecie. Ma tutto questo è lontano dalle denominazioni ecclesiastiche!

Se noi nutriamo fede nella vittoria permanente del messaggio cristiano, sentiamo d'altro canto che questo mai ha corso un pericolo come oggi, e che mai come oggi per chi aspira ad essere cristiano è duro il compito. Non è una situazione facile avvicinarsi a questo grande postulato cristiano; la nostra vita meccanica, il nostro trionfale successo sulle forze brute del cosmo ci hanno messo in condizione di terribile povertà spirituale, ci hanno reso incapaci di cogliere le grandi realtà del Vangelo.

Quando si considera la nostra vita da un punto di vista spirituale, si ha una terribile sensazione di sgomento: siamo spiritualmente in un altissimo villaggio di montagna sperduto nel cuore dell'inverno; tutto è ghiaccio intorno; il vento ha trasformato la neve in ghiaccio. Noi siamo isolati, nell' impossibilità di comunicazioni con l'esterno e dobbiamo salire sul tetto per cogliere il bacio del sole.

Ma il cristiano vive di fede e sa che verrà il giorno in cui questo ghiaccio si scioglierà al tocco dei tepori primaverili e sarà quello

il giorno in cui lo spirito centrale del Cristianesimo riprenderà il suo significato per i nostri occhi e per il nostro cuore addormentati, il giorno in cui noi potremo sollevare le nostre fronti, e potremo dirci a vicenda: la liberazione e la redenzione sono vicine!

7. - **G. Rensi, RAFFIGURAZIONI (Schizzi di uomini e di dottrine) . . . . L. 9**

Sono alcune *silhouettes* di pensatori, poeti, oratori del presente e del passato, tutte prospettate in luce d'attualità; e alcuni *crayons* di teorie filosofiche oggi cadute in particolare disfavore.

8. - **E. Buonaiuti, PIETRE MILIARI NELLA STORIA DEL CRISTIANESIMO . . . . . . L. 12**

Sguardo panoramico su due milenni di storia cristiana, gettato da un occhio addestrato da lunga mano alla esplorazione degli orizzonti storico-religiosi. Evocazioni rapide e sapide delle figure salienti attraverso il messaggio delle quali il Vangelo ha segnato la sua orma indelebile sulla civiltà mediterranea. La sicurezza dei dati è accoppiata ad un raro calore e ad un lucente colore di esposizione. Le conferenze fresche e vivide, suscitano, anche lette, un fremito di commozione. *Hic mortui vivunt!*

In preparazione:

9. - **A. Tilgher, CRITICA DELLO STORICISMO L. 9**

Lo *Storicismo* è la religione e il culto della storia considerata come il vero Dio. Lo Storicismo è il tratto essenziale dell'idealismo italiano del nostro tempo. In questo libro Adriano Tilgher fa la storia di questo *mito*, ne mostra le ragioni per le quali esso è in via di decadere nella sensibilità culturale contemporanea, e con penetrante e calzante dimostrazione rigorosamente filosofica ne mostra l'insostenibilità in sede di critica della conoscenza, sopratutto nella forma che essa ha assunto nell'opera di Benedetto Croce. Nessuno che tenga dietro al movimento delle idee può esimersi dal conoscere questo libro agile e forte che attacca a fondo il più solenne *idolum tribus* del nostro idealismo ufficiale e universitario e difende le ragioni di quel *pessimismo* senza del quale non v'è grande *azione*.

N. Moscardelli, DOSTOIEVSCHI.

D. Rops, LA RIVOLUZIONE SPIRITUALE.

N. Berdiaeff, SULLA DESTINAZIONE DELL'UOMO (Saggio di un'etica paradossale).

I. Schor, LA GERMANIA SULLA VIA DI DAMASCO.

G. A. Borgese, VIAGGIO INTELLETTUALE IN AMERICA.

R. Maublanc, ORIGINI IDEALISTICHE DEL MATERIALISMO.

J. Maritain, RELIGIONE E CULTURA.

L. 12